



کتابخانه، اسناد و مرکز اسناد  
مجلس شورای اسلامی

# از آیه: النفس و النفاث

تألیف ابن کثیر

عزیز الدوله محمد بن منصور البغدادی

(المفتی) (رحمۃ اللہ علیہ)

تصحیح و تصحیح ابن کثیر

تبرکات  
۱۳۷۵

بسم الله الرحمن الرحيم

سرشناسه: ابن کمونه، سعد بن منصور - ۶۸۲ ق.

عنوان و پدیدآور: ازلیة النفس و بقائها/ تألیف ابن کمونه: تصحیح و مقدمه انسیه برخواه: مقدمه انگلیسی  
زاینه اشمیکه، رضا پورجوادی

مشخصات نشر: تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۵.

مشخصات ظاهری: هشتاد و شش، ۲۳۷ و ۸ ص: نمونه.

شابک: 964-6690-51-3

یادداشت: فیما

یادداشت: کتابنامه: ص. [۲۳۱] - ۲۳۷.

یادداشت: نمایه.

موضوع: ابن کمونه سعد بن منصور، - ۶۸۲ ق. - سرگذشتنامه.

موضوع: نفس (فلسفه) - متون قدیمی تا قرن ۱۴.

موضوع: فلسفه اسلامی.

شناسنامه افزوده: برخواه، انسیه

شناسنامه افزوده: اشمیکه، زاینه

شناسنامه افزوده: Setmidtke, Sabine

شناسنامه افزوده: پورجوادی، رضا

شناسنامه افزوده: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

رده‌بندی کنگره: ۴ الف / BBRA.۳

رده بندی دیویی: ۱۸۹/۱

شماره کتابخانه ملی: ۳۶۷۰۶ - ۸۵ م

# أزلية النفس و بقائها

تأليف: ابن كمونه

تصحيح و تحقيق و مقدمه: انسيه برخواه

مقدمه انگلیسی: پروفیسور زابینه اشمیتکه و رضا پورجوادی

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

تهران - ۱۳۸۵



کتابخانه، موزه و مرکز اسناد

مجلس شورای اسلامی

## ازلیة النفس و بقائها

تصحیح و تحقیق و مقدمه: انسیه برخواه

حروف زن: مرکز پژوهش

صفحه آرا: فاطمه بوجار

نمونه خوان: مهری خلیلی

قلم‌های استفاده شده: لوتوس، بدر، یاقوت، Times

ناظر چاپ: نهکی ایوبی زاده

تیتوگرافی: پارسیان

چاپ: چاپخانه فرشیوه

چاپ اول: زمستان ۱۳۸۵

شمارگان: ۱۰۰۰

بها: ۲۶۰۰۰ ریال

۰۲۶۴۰۶

تیت:

خ تیت:

تمامی حقوق چاپ و نشر این اثر در انحصار کتابخانه، موزه و مرکز اسناد

مجلس شورای اسلامی است.

شابک: ۳ - ۵۱ - ۶۶۹۰ - ۹۶۴

انتشارات و توزیع: میدان بهارستان، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

تلفن: ۸ - ۳۳۱۳۰۹۱۱، ۳۳۱۳۷۸۰۳، ۳۳۱۳۰۹۱۹، ۳۳۱۳۰۹۱۹

مرکز پژوهش: خیابان انقلاب، بین خیابان دانشگاه و ابوریحان، ساختمان فروردین، طبقه هفتم

تلفن: ۶۶۴۰۸۵۷۶، ۶۶۴۰۸۷۶۸، ۶۶۴۰۸۷۶۹، ۶۶۴۰۸۷۶۹

نشانی سایت اینترنتی: [WWW.Majlislib.com\(org\)](http://WWW.Majlislib.com(org))

نشانی پست الکترونیکی: [Pajoohesh@Majlislib.com](mailto:Pajoohesh@Majlislib.com)

به نام خداوند مهرگستر مهربان

امروزه یکی از نشانه‌های فخامت و قدمت فرهنگ و تمدن ملت‌ها آثار علمی بازمانده از پیشینیان آن ملت است و توجه، نگاه‌داری و بهره‌برداری از این آثار به عنوان شاخصه‌ای مهم در میزان توسعه‌یافتگی کشورها و فرهیختگی ملت‌ها به‌شمار می‌رود. در این میان نسخ خطی و اسناد تاریخی و ملی، جایگاه ویژه‌ای دارند. کتابخانه مجلس شورای اسلامی ضمن تلاش برای روزآمدی و توجه به تجهیزات مدرن و شیوه‌های نوین اطلاع‌رسانی، از پرداختن به این گنجینه‌های ارزشمند نیز غافل نبوده است و در کنار نگهداری و تهیه نسخ خطی، تلاشهایی نیز در زمینه تصحیح و احیای آنها داشته است. اثر حاضر، *أزلیة النفس و بقائها*، تألیف ابن کمّونه است که به کوشش دانشور گرامی سرکار خانم انسبه برخواه تصحیح و تحقیق شده، و اینک به پیشگاه شما خواننده اندیشمند عرضه می‌شود.

سید محمدعلی احمدی ابهری

رئیس کتابخانه، موزه و مرکز اسناد

مجلس شورای اسلامی



## تقدیم به پدر و مادر عزیزم

از رهگذر خاک سرکوی شما بود

هر ناله که در دست نسیم سحر افتاد





## فهرست مطالب

|  |            |
|--|------------|
| مقدمه مصحح .....                             | سیزده      |
| شرح حال ابن کمونه .....                      | سیزده      |
| اساتید و شاگردان .....                       | یازده      |
| اعتقادات دینی ابن کمونه .....                | شانزده     |
| آثار ابن کمونه .....                         | هجده       |
| آراء و اندیشه های ابن کمونه .....            | بیست و پنج |
| تناسخ .....                                  | بیست و شش  |
| الحصار نوع انسانی در فرد .....               | بیست و هشت |
| امتناع صدور بسیط از علت مرکب .....           | سی         |
| ازلیت نفس .....                              | چهل        |
| تجرد نفوس حیوانی .....                       | چهل و هشت  |
| شبهه تعدد واجب معروف به شبهه ابن کمونه ..... | پنجاه و سه |
| شبهه جنر اصم .....                           | پنجاه و نه |
| درون مایه مقاله ازلیه النفس و بقالها .....   | شصت و دو   |
| فصل اول: در بیان شرح اسم نفس .....           | شصت و سه   |

|  |            |
|--|------------|
| فصل دوم: در اثبات وجود نفس انسان .....   | شصت و سه   |
| فصل سوم: در واجب و ممکن و اتقسام موجود به آندو .....                                     | شصت و چهار |
| فصل چهارم: در اینکه واجب الوجود هیچگاه معدوم نمی شود .....                               | شصت و پنج  |
| فصل پنجم: در بیان اینکه نفس انسان قدیم است .....   | شصت و پنج  |
| فصل ششم: در بیان اینکه هر ممکن قدیم دارای علتی قدیم است .....                            | شصت و شش   |
| فصل هفتم: در بیان اینکه عدم معلول از عدم علتش منفک نمی شود .....                         | شصت و هفت  |
| فصل هشتم: در بیان اینکه هر ممکنی در سلسله احتیاج به واجب الوجود لذاته منتهی می شود ..... | شصت و هفت  |
| فصل نهم: در ترتیب مقدمات مذکور یا مقدمات بدیهی دیگر برای اثبات ابدیت نفس انسان .....     | شصت و هشت  |
| فصل دهم: در بیان دلایل قائلان به ابدیت نفس .....   | شصت و نه   |

## درون مائة مقالة النفس ليست بمزاج البدن و لا كائنة عن مزاج البدن .....

|   |             |
|---|-------------|
| فصل اول: در بیان عدم حاجت به تصور ماهیت و حقیقت نفس و مزاج .....                      | هفتاد       |
| فصل دوم: در بیان شرح اسم نفس و اثبات وجود آن .....                                    | هفتاد       |
| فصل سوم: در بیان حقیقت مزاج به وجهی که حکما بر آن اتفاق نظر دارند .....               | هفتاد و یک  |
| فصل چهارم: در بیان مراتب وجود اشیاء .....   | هفتاد و دو  |
| فصل پنجم: در بیان اینکه علت حادث زمانی، حادث زمانی است .....                          | هفتاد و دو  |
| فصل ششم: در بیان اینکه علت وجود حادث زمانی مرکب است .....                             | هفتاد و سه  |
| فصل هفتم: در بیان اینکه اگر علت مرکب باشد معلول آن نیز مرکب خواهد بود .....           | هفتاد و سه  |
| فصل هشتم: در بیان اینکه مرکب بودن نفس محال است .....                                  | هفتاد و پنج |
| فصل نهم: در ترتیب مقدمات مذکور برای اثبات اینکه نفس عین مزاج یا معلول مزاج نیست ..... | هفتاد و شش  |
| فصل دهم و یازدهم: در بیان تشکیکهای معاندان بر مقدمات برهان و جواب از تشکیکها .....    | هفتاد و هفت |

## درون مائة رسالة ابدية النفس و قدمها و بساطتها .....

|  |            |
|--|------------|
| مقایسه رسالة ابدية النفس و قدمها و بساطتها با رسالة ازلیة النفس و بقائها ..... | هشتاد و یک |
| معرفی نسخ و روش تصحیح متن .....  | هشتاد و سه |

|   |            |
|---|------------|
| رسالة في أزلية النفس و بقائها.....  | ٨٧         |
| مقالة في أزلية النفس و بقائها.....  | ٨٩         |
| الفصل الأول: في قول التارح ليمنى اسم النفس.....   | ٩١         |
| الفصل الثاني: في إثبات وجود نفس الإنسان.....  | ٩٥         |
| الفصل الثالث: في الواجب و الممكن و انقسام الموجود إليهما.....                                 | ١٠٢        |
| الفصل الرابع: في أن واجب الوجود لا يعدم أبداً.....  | ١٠٩        |
| الفصل الخامس: في أن نفس الإنسان قديمة.....  | ١١٠        |
| الفصل السادس: في أن لكل ممكن قديم علّة قديمة.....   | ١٢١        |
| الفصل السابع: في أن عدم المعلول لا يتغك عن عدم علته.....                                      | ١٣٠        |
| الفصل الثامن: في أن جميع الممكنات ينتهي في سلسلة الحاجة إلى واجب الوجود لذاته.....            | ١٣٣        |
| الفصل التاسع: في ترتيب هذه المقدمات مع مقدمات أخرى بديهية لينتج أن نفس الإنسان لا تعدم.....   | ١٣٥        |
| الفصل العاشر: في ذكر ما وقفت عليه من حجج القائلين بأبدية النفس الإنسانية ليتبين.....          | ١٣٨        |
| <b>مقالة في أن النفس ليست بمزاج البدن و لا كائنة عن مزاج البدن.....</b>                       | <b>١٢٩</b> |
| فصل ١: [في أنه لا حاجة إلى تصوّر مهية النفس و المزاج و حقيقتهما].....                         | ١٥١        |
| فصل ٢: [في بيان شرح اسم النفس و إثبات وجوده].....   | ١٥٣        |
| فصل ٣: [في بيان حقيقة المزاج على الوجه المتفق عليه في ما بين الحكماء].....                    | ١٥٥        |
| فصل ٤: [في بيان مراتب وجود الأشياء].....  | ١٥٧        |
| فصل ٥: [في أن علّة الحوادث الزماني حادثة زمانية].....   | ١٥٩        |
| فصل ٦: [في أن العلّة لوجود الحوادث الزماني مركبة من موجود دائم الوجود و من سبق حادث آخر]..... | ١٦٠        |
| فصل ٧: [في امتناع صدور البسيط عن العلّة المركبة].....   | ١٦١        |
| فصل ٨: [في بيان أن النفس يستحيل أن تكون مركبة].....   | ١٦٣        |
| فصل ٩: [في ترتيب هذه المقدمات لينتج أن النفس ليست بمزاج البدن...].....                        | ١٦٧        |
| فصل ١٠: [في بيان تشكيكات المعاندين على مقدمات البرهان].....                                   | ١٦٨        |
| فصل ١١: [في ذكر الأجوبة عن تلك التشكيكات].....  | ١٧٧        |

|   |     |
|---|-----|
| رسالة فی ابدیة النفس و بقائها و بساطتها ..... | ۱۹۳ |
| تصویر نسخه های خطی .....                      | ۲۰۹ |
| نمایه ها .....                                | ۲۲۳ |
| نام ها .....                                  | ۲۲۵ |
| کتاب ها .....                                 | ۲۲۵ |
| واژگان اصطلاحی .....                          | ۲۲۷ |
| کتابنامه .....                                | ۲۳۱ |

## مقدمه مصحح

در این مقدمه سعی بر آن داریم که پیرامون شرح حال، آراء و آثار ابن کمونه سخن گفته و در انتها به معرفی رسالات و توضیح مختصر فصول آنها و شیوه تصحیح متن پردازیم:

### شرح حال ابن کمونه

عزالدولة ابوالرضا سعد بن نجم الدولة منصور بن سعد بن کمونه فیلسوف، منطقی و چشم پزشک که در زمان فرمانروایی مغولان در قرن هفتم در بغداد می زیست.<sup>۱</sup> برخی نویسندگان، نیای او هبة الله بن کمونه را از فیلسوفان یهودی معاصر ابن سینا و ابوریحان بیرونی و ابوالخیر خمار شمرده اند.<sup>۲</sup> اما در منابع کهن به این مطلب اشاره ای نشده است. با اینهمه خود وی در کتاب البلدان ذیل شهر قزوین، از «ابوالقاسم بن هبة الله کمونی» به عنوان جد پنجم خود نام برده است.<sup>۳</sup>

از محل و تاریخ تولد و شرح حال ابن کمونه اطلاع دقیقی در دست نیست. تنها منبع

۱. تنقیح الابحاث للتلل الثلاث. ص ۸۵؛ للخصیص مجمع الاداب فی معجم الألقاب، ج ۴، ص ۱۵۹.

۲. الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۲، ص ۲۸۶.

۳. فهرس مخطوطات دارالکتب النظامیة، ص ۱۵.

مهم و قابل توجهی که درباره زندگی و احوال او موجود است، کتاب الحوادث الجامعة منسوب به ابن فوطی است.<sup>۱</sup> مصنف در این اثر ذیل حوادث سال ۶۸۳ چنین آورده: «در این سال بین مردم شایع شد که عزالدوله بن کمونه یهودی کتابی با نام الابحاث عن الملل الثلاث تألیف کرده که در آن از نبوت بحث کرده و متعرض مطالبی شده که از ذکر آن به خدا پناه می‌بریم. پس مردم بر علیه او شورش کردند و اجتماع کرده تا به خانه وی هجوم برند و او را به قتل رسانند. امیر تمسکای شحنة عراق و مجدالدین بن اثیر و جماعتی از امرا به سوی مدرسه مستنصریه رفتند و از قاضی القضاة و مدرسین مدرسه خواستند که در این باره تحقیق و بررسی کنند و همچنین ابن کمونه را خواستند، ولی او ناپدید گشته بود. اتفاقاً آن روز، جمعه بود و قاضی القضاة برای ادای نماز می‌رفت که مردم مانع وی شدند و او به مدرسه مستنصریه بازگشت. ابن اثیر به میان جمعیت رفت تا آنان را آرام کند، اما مردم او را دشنام داده و به جانبداری از ابن کمونه و دفاع از او متهم کردند. شحنة عراق فرمان داد در میان جمعیت ندا کنند که روز بعد برای سوزاندن ابن کمونه در خارج شهر حاضر شوند. مردم از شنیدن این خبر آرام گرفته و متفرق شدند. و بعد از آن هیچ یادی از ابن کمونه نشد. ابن کمونه را هم در صندوقی نهاده به حله نزد فرزندش، که در آنجا کاتب بود، فرستادند و او در آن شهر بود و پس از چندی همانجا وفات یافت.<sup>۲</sup>»

۱. سید مصطفی جواد ابن اثر را در ۱۳۱۱ ق در بغداد منتشر کرد و آن را به ابن فوطی نسبت داد، اما در مقالة خود درباره ابن فوطی در دائرة المعارف از ابن رأی بازگشته و چنین اظهار نظر کرده است که مؤلف این کتاب ابن فوطی نبوده و باید درباره مصنف آن تحقیق و بررسی شود (حوادث ابن المحرومة علی کتاب تنبیح الابحاث للملل الثلاث، ص ۲۳).

۲. «و فیها [سنة ثلاث و ثمانین و ستمائة] اشنهر ببغداد أن عزالدولة بن کمونة اليهودي صنف کتاباً سماه الابحاث عن الملل الثلاث، تعرض فيه بذكر النبوات و قال ما نعوذ بالله من ذكره، فنار العوام و هاجوا و اجتمعوا لکبس داره و قتله، فركب الامير تمسکای شحنة العراق و مجدالدین بن الاثیر و جماعة الحکام إلى المدرسة المستنصرية و استدعوا قاضی القضاة و المدرسين لتحقيق هذه الحال، و طلبوا ابن کمونه، فاخفى و اتفق ذلك

ابن فوطی همچنین در تلخیص مجمع الآداب فی معجم الألقاب<sup>۱</sup>، ابن کمونه را مردی ادیب، فیلسوف، منطقی و ریاضی دان دانسته که طالبان علم به او روی می آوردند. وی چندان شهرت داشته که ابن فوطی از او درخواست می کند چیزی بنویسد که زینت بخش کتابش باشد و ابن کمونه برای او ایاتی می فرستد:

«... و لم يتفق لي الاجتماع بخدمة للمرض الذي عرض لي و كتبتُ الي خدمته أتمس شيئاً من فوائده لأطرز به كتابي فكتب لي مع صاحبنا و صديقنا شمس الدين محمد بن أبي الربيع الحاسب المعروف بالحشف سنة ثلاث و نمائين و ستمائه:

«صن العلم عن أهل الجهالة دائماً و لأتولى من لا يكون له اهلاً  
فیورثه كبراً و مقتناً و شرراً و يقبله النقصان من عقله جهلاً  
فكن أيداً من صونه عنه جاهلاً و لا تطلبن الفضل من ناقص أصلاً».

ابن فوطی در اثر مذکور، وفات ابن کمونه را سال ۶۸۳ در حله ذکر کرده است<sup>۲</sup>. برخی منابع<sup>۳</sup> سال وفات او را ۶۷۶ دانسته اند که مسلماً اشتباه است، زیرا تاریخ تألیف بعضی از کتابهایش بعد از این تاریخ است.

## اساتید و شاگردان

از اساتید و شاگردان ابن کمونه اطلاعی در دست نیست، آنچه مسلم است اینست که

→

اليوم يوم جمعة، فركب قاضي القضاة للصلاة فمنعه العوام فماد إلى المستنصرية، فخرج ابن الأثير ليكن العوام فأسموه قبيح الكلام و نسبوه إلى التعصب لابن كمونة والذب عنه، فأمر الشحنة بالنداء في بغداد بالمباكرة في غد إلى ظاهر السور لأحراق ابن كمونة، فسكن العوام و لم يشدد بعد ذلك له ذكر، و أما ابن كمونة فانه وضع في صندوق مجلد و حمل إلى الحلة و كان ولده كاتباً بها فأقام أياماً و توفي هناك. الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، ص ۴۴۱.

۱. تلخیص مجمع الآداب فی معجم الألقاب، ج ۴، صص ۱۵۹-۱۶۱. ۲. همان، ص ۱۶۱.

۳. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج ۱، ص ۹۵.



او فلسفه را از استاد فرانگرفته، بلکه خود کتب گذشتگان از جمله ابن سینا، مسکویه، ابوالبرکات بغدادی، فخرالدین رازی، امام محمد غزالی و... را مطالعه کرده است. وی در ضمن مقاله ازلیة النفس و بقائها دلیلی را که مسکویه به نقل از افلاطون برای اثبات بقاء نفس اقامه کرده، نقل می‌کند و می‌گوید:

\* [مسکویه] این ادله را در الفوز الاصح از افلاطون نقل کرده و من آنرا آنگونه که شایسته است نمی‌فهمم. شاید فلاسفه بعدها آنها را روشن‌تر ساخته و مقدمات آنرا به ترتیبی درآورده باشند که نتیجه منظور را تضمین کند. اما از آنجا که من فلسفه را نزد معلمی نیاموختم‌ام و در کتابهای ایشان نیز بیانی نیافته‌ام که مقدمات این برهان را استوار سازد و با اصطلاحات آنان نیز آشنا نیستم، درباره درستی یا نادرستی این براهین حکم قاطع نتوانم کرد...<sup>۱</sup>

با اینحال از مکاتباتی که ابن‌کمون با دانشمندان و فیلسوفان معاصر خود داشته و رساله‌ها و کتبی که به درخواست فلاسفه و حاکمان عصر خود تألیف کرده، می‌توان دریافت که وی مورد توجه و اعتنای دانشمندان معاصرش بوده است.<sup>۲</sup>

### اعتقادات دینی ابن‌کمون

اعتقادات دینی و مذهبی ابن‌کمون مورد اختلاف است. وی در کتب بسیاری از متکلمان، علما و فلاسفه متأخر از خودش، یهودی و اسرائیلی خوانده شده است.<sup>۳</sup> اما برخی از محققان معتقدند که او اسلام آورده بود.<sup>۴</sup> وجود مجموعه‌ای از مؤلفات

۱. ازلیة النفس و بقائها، الفصل العاشر.

۲. نک به ادامه مقدمه؛ نیز: «ابن‌کمون»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۵۲۴.

۳. در کتاب مه‌سنت فلسفی، گزارش از فلسفه‌های هندی، چینی و یهودی (ص ۲۳۱) چنین می‌خوانیم: «می‌توان او را آخرین فیلسوف یهودی شرقی اسلامی به حساب آورد»؛ نیز نک به: موسوعة فلاسفة و متصوفة اليهودیه، ص ۳۷.

۴. نک به: حواشی ابن‌المحرومة علی کتاب تنقیح الابحاث للملک النلاط، مقدمه حبیب پاشا، زیرنویس ۱۷، ص ۲۹.

ابن کمونه به خط خود او در کتابخانه حیدری نجف اشرف که به نوشته صاحب ذریعه<sup>۱</sup> دارای خطبه و ذیل به شیوه علمای مسلمان و شیعه است، مؤید این نظرست و آقابزرگ طهرانی با استناد به همان کتب و رسائل، ابن کمونه را مسلمان و حتی شیعه دانسته است.<sup>۲</sup> اما همو در طبقات اعلام الشیعه نامی از ابن کمونه نبرده و به گفته موشه پرلمان مصحح تنقیح الابحاث که او را یهودی معرفی کرده<sup>۳</sup>، اکتفا کرده است.<sup>۴</sup>

برخی دیگر نیز برآنند که او بخاطر ترس یا تقیه یا فرصت طلبی به ظاهر اسلام آورد. ابن کمونه در تنقیح الابحاث درباره علل گرایش مسلمانان به اسلام مطالبی ایراد کرده که بیان آنها توسط فردی، اگر چه به ظاهر، مسلمان محال است. او می گوید: «لا نری أحداً إلى اليوم يدخل فی الاسلام إلا أن یكون علیه خوف، أو فی طلب العز، أو یؤخذ فی خراج ثقیل، أو یهرب من الذل، أو یؤخذ فی سبی، أو یعشق مسلمة، أو ما أشبه ذلك. و لم نر رجلاً عالماً بدینه و بدین الاسلام، هو عزیز مؤسر متدین، انتقل إلى دین الاسلام بغير شیء من الاسباب المذكورة أو ما مثلها»<sup>۵</sup>.

وی در موضع دیگری از همان کتاب می نویسد: «کثیر ممن نجده فی زماننا یدخل فی دین الاسلام یمتظهر بذلك على الاقران و یصیر بطبعه مانلاً الى نصره ذلك الدین، مع کونه لا یكون مؤمناً به فی الباطن»<sup>۶</sup>.

با در نظر گرفتن مطالب فوق و نیز با توجه به اینکه هیچ سند تاریخی که دال بر اسلام آوردن ابن کمونه باشد، موجود نیست، می توان رأی کسانی را که قائل به مسلمان بودن وی هستند، بعید دانست.

۱. الذریعة، ج ۲، ص ۲۸۶.

۲. میرزا محمد علی مدرس نیز او را شیعه دانسته است «ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکتبة او اللقب، ج ۸، ص ۱۷۳».

۳. تنقیح الابحاث للملل الثلاث، مقدمة موشه پرلمان، ص ix.

۴. طبقات اعلام الشیعة القرن السابع (الانوار الساطعة فی المائة السابعة)، حصص ۶۹-۱۷۶.

۵. تنقیح الابحاث للملل الثلاث، ص ۱۰۲. ۶. همان، ص ۹۲.

و اما وجود عباراتی در حمد و ثنای پیامبر اسلام را در کتب ابن کمونه به وجوه بسیاری می توان تفسیر نمود. برخی این عبارات را به ناقلان و استنساخ کنندگان نسبت داده اند. بعضی نیز به کار بردن این عبارات را توسط ابن کمونه به تسامح دینی نسبت داده اند. به نظر این عده، برخی از فلاسفه از جمله فارابی، ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی، همه ادیان را از این جهت که وجوه مختلف و تعبیر متکامل امر الهی هستند، مساوی و شایسته احترام می دانند. از این لحاظ طبیعی است که ابن کمونه نیز موسی، عیسی و محمد صلوات الله علیهم را با عبارات حمد و ثنایی که نزد پیروان آنان مرسوم و معمول است، ستایش کند و به این ترتیب از یک سو به اعتقادات پیروان این ادیان احترام گزارد و از سوی دیگر وسیله نشر و رواج کتب خود را فراهم آورد.

اما این تفسیر، چندان صحیح به نظر نمی رسد. زیرا با توجه به محتوای کتاب تنقیح الابحاث نمی توان ابن کمونه را قائل به تساوی ادیان سه گانه دانست. طعن شدید او به اسلام و صدمه بیش از اندازه او به مسیحیت، حاکی از اعراض او از این دو دین و تعصبش نسبت به دین یهود است.

برخی برآنند که «مودت و صراحت» دو لفظی هستند که در نهایت، ذهنیت ابن کمونه را روشن می کنند. چرا که انتقاد ابن کمونه از اسلام و مسیحیت، از باب صراحت و استعمال عبارات حمد و ثنا برای نبی مسلمانان و نبی مسیحیان، از باب مودت و احترام به پیروانشان، و نه اقرار او به نبوت آندو، بوده است.<sup>۱</sup>

### آثار ابن کمونه

نزدیک به ۳۰ کتاب و رساله از ابن کمونه در کتابخانه های جهان موجود است<sup>۲</sup> که برخی از مهم ترین آنها بدین قرارند:

۱. حواشی ابن المحرومة علی کتاب تنقیح الابحاث للعلل الثلاث، مقدمة حبیب پاشا، صص ۲۹-۳۳.

۲. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۵۲۵.

## ۱. المطالب المهمة من علم الحكمة

کتاب بعد از خطبه با این عبارات آغاز شده است: «هذا كتاب أوردت فيه المهم من المطالب الحكمية و ما ينتفع به فيه، رتبته على فصول سبعة، ذات مباحث و في سابعها سبعة مباحث سابعها في التوحيد...».

مؤلف در پایان کتاب می نویسد: «و تقرير هذا المطلب على هنا مما لم أجده في كلام من تقدم و قد ختمت الكتاب بمسئلة التوحيد تفألأ بأن يختم الله تعالى به ».

این کمونه در این اثر مباحث مهم منطق، امور عامه و الهیات را به صورت بسیار فشرده و مختصر در یک مقدمه و هفت فصل و هر فصل در هفت مبحث بیان کرده است. فهرست فصول هفتگانه کتاب به شرح ذیل است:

۱. في المنطق.
۲. في الأمور العامة.
۳. في احكام الممكن الوجود.
۴. في احكام الواجب الوجود.
۵. في الاعراض.
۶. في الجواهر المتحيزة و هي الاجسام.
۷. في الجواهر المجردة.

صاحب ذریعه نسخه ای از این اثر را به خط خود مؤلف در ضمن مجموعه ای نزد شیخ محمد سماوی دیده است.<sup>۱</sup> نسخه ای دیگر نیز در کتابخانه آستان قدس رضوی به شماره ۹۰۱ موجود است و نام مؤلف در دیباچه آن «عزالدوله سعد بن الحسن بن هبة الله بن کمونه» ذکر گردیده است.<sup>۲</sup> سید حسین موسوی این رساله را در مجله خردنامه صدرا، شماره سی و دوم (تابستان ۱۳۸۲) تصحیح و چاپ کرده است.

## ۲. شرح الاصول و الجمل من مهمات العلم والعمل

از شروح کتاب الاشارات و التنبیها تالیف ابن سینا. مؤلف آن را به نام فرزند شمس الدین محمد جوینی صاحب دیوان الممالک به رشته تحریر درآورده است. مؤلف

۱. الذریعة، ج ۲۱، ص ۱۴۱. ۲. فهرست القبالی کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، ص ۵۲۷.

در کتاب مذکور، علاوه بر استنباطهای خود، تمام الفاظ و عبارات ابن سینا و نیز آرای سایر حکما و بخشهایی از شرح خواجه نصیر طوسی را آورده است.

ابن کمونه کتاب را با این عبارات خاتمه داده است: «هذا ما تيسر على حكم المجلة في أوقات مختلصة من الشواغل الدنيوية من غير معاودة تنقيح ولا مراجعة تهذيب»<sup>۱</sup>.

### ۳. التتقيحات في شرح التلويحات

تلويحات از تألیفات شیخ اشراق است که ابن کمونه آن را شرح کرده است. این شرح شامل منطق، طبیعیات و الهیات است و ابن کمونه آن را بنابه درخواست گروهی از طالبان علم تقریر و تحریر کرده است. ابن کمونه در این اثر به توضیح عبارات تلویحات و تفسیر مقاصد کتاب و تقریر قواعد آن براساس آثار شیخ اشراق پرداخته است. در عین حال اگر اشکال و ایرادی بر کلام شیخ داشته، آن را متذکر و کلام سهروردی را مردود یا ضعیف دانسته است. این کتاب توسط سیدحسین سید موسوی در ۷۵-۱۳۷۴ در دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران جهت اخذ درجه دکتری به راهنمایی دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی تصحیح شده است.

### ۴. الجديد في الحكمة

این کتاب با عناوین الکاشف<sup>۱</sup>، رسالة فلسفي<sup>۲</sup>، کتاب في الحكمة<sup>۳</sup> و کتاب في المنطق و الطبيعة

۱. همان، ج ۲، ص ۹۴؛ ریحانة الادب، ج ۱، ص ۱۷۲؛ کشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج ۵، ص ۳۱۶؛ ج ۲، ص ۱۰۳۵؛ ج ۱، ص ۹۵؛ هدية المارفين، لمساء المؤلفين و آثار المصنفين من کشف الظنون، ج ۱، ص ۳۸۵؛ فهرست المخطوطات العربية في مكتبة الاوقاف العامة في بغداد، ج ۴، ص ۶۰؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ص ۴۷۳.

*Geschichte der Arabischen Literatur*, p.769.

۲. فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ج ۵، صص ۴۳۹-۴۴۴.

۳. فهرست کتابخانه اهدائی آقای سلیم‌محمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران، کتابهای فلسفی، عرفانی و کلامی، ج ۳، بخش ۱، صص ۲۶۵-۲۶۶.

۴. داز خزاین ترکیه، مجله دانشکده ادبیات، ش ۳، صص ۵۳-۵۶.

مع الحکمة الجديدة<sup>۱</sup> نیز در فهرستها معرفی شده است.

این اثر توسط حمید مرعیدالکبیری تصحیح شده است و از سوی دانشگاه بغداد در ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۲ م به چاپ رسیده است. مصحح عنوان جدید فی الحکمة را برای کتاب برگزیده است، زیرا کلمه «الجديدة» در نسخه قدیمی تر آمده و کلمه «فی الحکمة» نیز در منابع تاریخی ذکر شده است.<sup>۲</sup>

کتاب، همچنانکه مؤلف خود نیز در دیباچه تذکر داده، دارای ۷ باب و هر باب دارای ۷ فصل است. فهرست بابها به این شرح است:

۱. فی آله النظر المسماة بالمنطق.
۲. فی الامور العامة للمفهمات كلها.
۳. فی اقسام الاعراض الوجودية والاعتبارية.
۴. فی الاجسام الطبيعية و مقوماتها و احكامها.
۵. فی النفوس و صفاتها و آثارها.
۶. فی العقول و آثارها فی العالم الجسماني و الروحاني.
۷. فی واجب الوجود و وحدانیتة و نعوت جلاله و کیفیة فعله و عنايته.

این کمونه در مقدمه این کتاب از امیر سیف الدین سنجر صاحبی یاد کرده و می نویسد: «در روزگاری که بناچار عهده دار مشاغل و مناصب دنیایی بودم به درخواست امیر مزبور این کتاب را تألیف کردم... ارزش این کتاب را تنها محقق می داند که دیرزمانی با کتب گذشتگان آشنا بوده و نوشته های پیشین را مطالعه کرده است»<sup>۳</sup>.

## ۵. اللوحة الجبروتية من الحکمة العلمية والعملية

از این اثر نسخه ای به خط مؤلف در خزانه غریبه نجف اشرف موجود است.<sup>۴</sup> مؤلف

1. Geschichte der Arabischen Literatur, p. 769.

۲. الجديدة فی الحکمة، ص ۶۰۲.

۴. الذريعة، ج ۱۸، ص ۳۵۱.

۳. همان، صص ۱۴۶ - ۱۴۷.

در دیباچه نوشته است که چون شمس الدین محمد مؤمن قزوینی به بغداد آمد از او خواست کتابی درباره عقلیات بنویسد تا آن را به گنجینه شمس الدین محمد بن بهاء الدین محمد جوینی ببرد، و این کمونه این کتاب را در دو جمله، جمله اول در علم و جمله دوم در عمل، و هر جمله مشتمل بر دو باب و هر باب مشتمل بر پنج فصل به رشته تحریر درآورد. فهرست بابها به شرح ذیل است:

جمله اول:

۱. فی اثبات مدبر العالم الواجب وجوده و وحدانیت و بیان جمله من صفات جلاله و عنایت.
  ۲. فی اثبات جمله من احوال النفس المجردة.
- جمله دوم:

۱. فی ذکر جمله من اصلاح حال النفس و سیاستها.
  ۲. فی اصول تتعلق بمصالح اصحاب الانسان و اهله و رعیت.
- نسخه‌ای از این اثر به شماره ۸۶۱ در مجموعه اهدائی مشکوة در دانشگاه تهران<sup>۱</sup> و نسخه‌ای به شماره ۸۵۵ در کتابخانه آستان قدس رضوی<sup>۲</sup> موجود است.

## ۶. تنفیح الایحاث للملل الثلاث

از مهمترین تألیفات ابن کمونه است و مستشرق یهودی موشه پرلمان در ۱۹۶۷م به همراه مقدمه و ترجمه انگلیسی کتاب و نیز تعلیقاتی وافی به چاپ رسانده است. کتاب شامل ۴ فصل است: فصل اول درباره نبوت و سه فصل دیگر به ترتیب درباره دین یهود، مسیحیت و اسلام است. مؤلف بعد از بحثی کلی درباره دین و نبوت با اتکاء به گفته‌های ابن سینا، غزالی، موسی بن میمون و فخرالدین رازی، فصلهای ویژه‌ای به بیان اصول اعتقادات هر یک از ادیان سه گانه مذکور اختصاص داده است. اشتاینشایدنر این

۱. فهرست کتابخانه اهدائی آقای سیدمحمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران، کتابهای فلسفی، عرفانی، کلامی، ج ۲، بخش ۱، ص ۳۳۵.

۲. فهرست الفبائی کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، ص ۲۸۲.

کتاب را «جالبترین کتاب مناظره بین ادیان به زبان عربی» دانسته است.<sup>۱</sup>

بر این کتاب برخی از دانشمندان و علما ردیه‌هایی نوشته‌اند که از جمله آنها می‌توان از کتب ذیل نام برد:

الف - الدر المنضود فی الرد علی فیلسوف اليهود تألیف مظفرالدین احمد بن ساعاتی.<sup>۲</sup>

ب - نهوض حیث النهور الی خوض حیث اليهود تألیف زین الدین محمد ملطی شافعی.<sup>۳</sup>

ج - رد تنقیح الملل الثلاث اثر مؤیدالدین سمونیل.<sup>۴</sup>

در حواشی ابوالحسن بن محرومه بر تنقیح که حدود ۱۳۳ حاشیه بر باب دوم و سوم از کتاب تنقیح است و با تصحیح و مقدمه مطران حبیب پاشا به سال ۱۹۸۴ م در لبنان به چاپ رسیده است.

۷. تلخیص لباب المنطق تألیف نجم الدین نججوی

این اثر به سال ۶۷۹ پایان یافته است و نسخه‌ای از آن به خط مؤلف در خزانه غرویه نجف اشرف موجود است.<sup>۵</sup>

## ۸. التقاط الاعتراضات

در رد بر کتاب زبدة النقص و لباب الکشف تألیف نججوی که اشارات و تیهات ابن سینا را در آن شرح و رد کرده است. به گزارش صاحب ذریعه، مؤلف در این کتاب یادآور شده که اثر مذکور را بعد از تلخیص لباب المنطق تألیف کرده است.<sup>۶</sup>

۹. التقاط از آثار الباقیه تألیف ابوریحان بیرونی

التقاط از الشمیة المنطقیة تألیف دبیران کاتبی قزوینی

۱. «این گونه»، دانشنامه ایران و اسلام، ج ۶

۲. تاریخ علماء بغداد المسمى بمنتخب المختار، ص ۳۵، حاجی خلیفه، همان، ج ۱، ص ۷۳۲.

۳. فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ج ۹، بخش ۲، ص ۵۰۲.

۴. همانجا.

۵. الذریعة، ج ۴، ص ۲۲۵.

۶. همان، ج ۲، صص ۲۸۶ - ۲۸۷.



القطا از قاتون مسعودی تألیف ابوریحان بیرونی

القطا از کتاب الیهة تألیف مؤیدالدین عروضی

چهار الشقاط مذکور نیز ضمن مجموعه‌ای در خزانه غرویه به خط ابن‌کمونہ موجود است.<sup>۱</sup>

#### ۱۰. فوائد من تلخیص المحصل

منتخبی است از اثر خواجه نصیرالدین طوسی که به خط ابن‌کمونہ نوشته شده و تاریخ کتابت آن ۷۰۶ هجری است. این کتاب در نجف اشرف موجود است.<sup>۲</sup>

#### ۱۱. مکاتباتی با خواجه نصیرالدین طوسی و دبیران کاتبی قزوینی

ابن‌کمونہ ظاهراً از محضر نجم‌الدین کاتبی قزوینی استفاده کرده و نیز با خواجه طوسی بر سبیل مکاتبه رابطه داشته است. از جمله مکاتبات وی سؤال او از خواجه نصیر طوسی دربارهٔ هفت مسئله فلسفی و نیز درخواست جواب از خواجه دربارهٔ مغالطه دبیران کاتبی قزوینی دربارهٔ حدوث عالم است.<sup>۳</sup>

#### ۱۲. فوائد و مغالطات

فوائد مشرقی و مغالطاتی از ابن‌کمونہ نقل شده از جمله شبهه جذراصم، شبهه دربارهٔ قدم حوادث یومیه، شبهه استلزام و...<sup>۴</sup>

۱. همانجا.

۲. *Geschichte der Arabischen Literatur*, p. 769؛ ریحانة الادب، ج ۱، ص ۱۷۴؛ دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ص ۵۲۵.

۳. احوال و آثار نصیرالدین طوسی، صص ۲۶۶ و ۵۱۲-۵۱۳؛ *Geschichte der Arabischen Literatur*, p. 769؛ فهرست کتابهای خطی کتابخانه مجلس سنا، ج ۱، ص ۱۲۶.

۴. الذریعة، ج ۱۶، ص ۳۱۸؛ فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ج ۵، ص ۳۰۲.

۱۳. تفریب‌المحجة و تهذیب‌المحجة

از این اثر نیز نسخه‌ای به خط مؤلف در خزانه غرویه موجود است.<sup>۱</sup>

۱۴. البلدان

در این کتاب ترجمه علما ذکر شده است.<sup>۲</sup>

۱۵. الکافی‌الکبیر فی‌الکحل

از این اثر صدقة‌بن ابراهیم مصری حنفی در عمدة الکحلیة فی الأمراض البصریة یاد کرده است.<sup>۳</sup>

۱۶. تذکرة فی علم‌الکیمیا<sup>۴</sup>

۱۷. کتابی درباره اختلاف میان یهودیان ربانی و قرایی<sup>۵</sup>

۱۸. رسالة اذلیة‌النفس و بقالها

۱۹. رسالة ابدیة‌النفس و قدمها و بساطتها

معرفی و شرح مختصری از فصول دو رسالة اخیر ارائه خواهد شد.

آراء و اندیشه‌های ابن‌کمونه

برخی ابن‌کمونه را با نظر به شرح تلویحات او، فیلسوف اشراقی دانسته‌اند. ملاصدرا

۱. الذریعة، ج ۲۶، ص ۱۲۵؛ مؤرخ العراق ابن‌القوطی، ص ۱۲۲.

۲. فهرس مخطوطات دار‌الکتب الظاهرية، همانجا.

۳. حواشی ابن‌المعرومه علی کتاب تنقیح الأبحاث للطلل الثلاث، مقدمه حبیب پاشا، ص ۲۶؛ *Geschichte der Arabischen Litteratur*, p. 769.

۴. صبح‌الأحی، ج ۱، ص ۲۷۵.

۵. دانشنامه ایران و اسلام، همانجا؛ «ابن‌کمونه»، موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، ج ۲، ص ۳۲۸.

7BN KAMMUNA, SAD IBN MANSUR, *Encyclopedia Judaca*, Volum 8, P. 1187.

در فصلی از سفر ثالث اسفار درباره علم خدا به اشیاء، از هفت مذهب در این باب یاد کرده است. مذهب اول، مذهب توابع مشاء از جمله فارابی، ابن سینا، بهمنیار و لوکری است. وی در مذهب دوم، سهروردی، طوسی، ابن کمونه، علامه شیرازی و شهرزوری را به عنوان پیروان فلسفه رواقی و از گروه فلاسفه اشراقی دانسته است. این مذهب از سایر مذاهبها در تمام حوزه‌های فلسفی از جمله منطق، طبیعیات، الهیات و بحث معاد متمایز شده است.<sup>۱</sup>

در اینجا به بررسی اجمالی و ارائه گزارشی مختصر از آراء و اندیشه‌های ویژه ابن کمونه می‌پردازیم:

### تناسخ

ابن کمونه معتقد است که دلیل قاطعی برابطال تناسخ در دست نیست. وی در الجدید فی الحکمة و تنقیحات درباره تناسخ سخن گفته است. او در الجدید فی الحکمة<sup>۲</sup>، تعلق نفس را به اجسام بعد از موت به چند وجه ممکن دانسته است:

الف- تعلق نفس به بدن هنگام بعث و یا معاد جسمانی که در شرع پذیرفته شده و راهی برای اثبات آن به جز وحی و شریعت نیست.

ب- تعلق نفس بعد از مفارقت از بدن به بعضی از اجسام سماوی برای مشاهده خیرات. به نظر وی بعید نیست که این تعلق آخرین مرحله برای رسیدن به کمالات نفسانی باشد. همچنین ممکن است که برای نفوس متعدد، بدنی واحد باشد که هریک از نفوس در آن بدن، صور را مشاهده می‌کنند، اما حرکت دادن آن جسم بوسیله این نفوس

۱. "The Illuminationist tradition", History of Islamic philosophy, part I, p. 484-496;

الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۶، صص ۱۸۰-۱۸۱؛ حکمت اشراق و فرهنگ ایران، مجموعه مقالات دکتر محمد معین، صص ۲۲۸-۲۴۹.

۲. الجدید فی الحکمة، صص ۴۷۲-۴۷۳.

نیست، چون اختلاف اراده‌ها لازم می‌آید، نیز بعید نیست که برای نفوس اشقیاء جرم یا اجرام دیگری باشد که به توسط آن صور سُور و آلام را تخیل کنند.

البته این‌گونه خود یادآور می‌شود که حکم به این موارد از طریق احتمال و تجویز است و نه قطع و یقین.

ج- تناسخ و تعلق نفوس به بدنی از جنس همان بدنی که قبل از مفارقت، در آن بوده‌اند اعم از بدن انسانی، حیوانی، نباتی یا معدنی،

و چون بدنهایی که برای تعلق نفوس صلاحیت دارند، قدیم و ازلی‌اند و نفس انسانی نیز قدیم است، تناسخ واجب است زیرا وجود نفوس غیر متناهی به دلیل تناهی علل و حیثیات محال است، چون به اعتبار علل و حیثیات، معلولها متکثر می‌شوند.

این‌گونه در شرح تلویحات<sup>۱</sup> سهروردی، برهان او را بر بطلان تناسخ (با این بیان که اگر تناسخ جایز باشد برای بدن واحد، دو نفس حاصل می‌شود؛ تالی باطل است، پس مقدم هم باطل خواهد بود) غیر مستدل دانسته است.

وی همچنین در شرح تلویحات<sup>۲</sup> حجتها و استدلالهای قائلین به تناسخ را اقناعی و غیر یقینی دانسته است.

به نظر این‌گونه شاید حکمای متقدم که منکر تناسخ بوده‌اند، تناسخ را به معنی تصرف نفس مجرد بعد از مفارقت از بدن در بدنی دیگر منع نکرده‌اند، بلکه تناسخ به معنای انتقال مستمر نفس منطبع در ابدان را در بدن حیوانات ممنوع دانسته‌اند. زیرا تناسخ به این معنا قطعاً باطل است. چرا که انتقال صور و اعراض محال است. اما برهان بر ابطال تناسخ به معانی دیگر اقامه نشده است. عبارت او درباره تناسخ از این قرار است:

«... و لعل مسألة التناسخ من جملة احدى عشر مسألة ذكر أن المعلم الاوّل كتبها لمصلحة

۱. التلویحات فی شرح التلویحات، ص ۹۱۳.

۲. همان، ص ۹۱۶.

رعاه، و لعل من منع التناسخ من الحكماء الاقدمین لم یشر الى التناسخ بمعنی تصرف النفس المجردة فی بدن بعد ان كانت متصرفه فی غیره. بل منعه بمعنی أن تكون النفس جرمیه ای منطبعة فی أیدانها و هی مع ذلك دائمة الانتقال فی الحيوانات، فأنه بهذا المعنی باطل قطعاً لاستعالة انتقال الصور و الاعراض و لیس ما اصطلح علیه بالتناسخ الا هذا المعنی الممتنع، و ما عداه فلم یقم البرهان علی امتناعه، والذي أثبت به أن نفوس الحيوانات مجردة لا یتمشی فی جمیعها، بل فی بعضها و هی الحيوانات التي فیها ذکاء لها فطانة، و لامانع عن أن یكون من الحيوانات والنبات الخیر الثابتة زماناً طویلاً كالودود و نحوه ما لیس لها مثل هذه النفوس التي تنوع الانسان و الانواع المتفطنة من الحيوان و یكون فی الأدوار و الأزمنة الطویلة بعد لبث النفوس مترددة فی الأبدان أحقاباً ینجو بعضها من مقارئة الابدان و یتخلص الى عالم القدس، و تحصل له اللذة الحقیقة و یكون تخلصه من التعلق بالأبدان هو المشار الیه فی كلام الانبیاء علیهم السلام بخروج بعض الفساق من جهنم التي قیل لها «هل امتلأت» فقالت «هل من مزید» كما ورد فی التنزیل.

و اما المخصص لتعلق النفس المفارقة ببدن نوع من الحيوان دون بدن نوع آخر فهو ما لتلك النفس من الاخلاق و الملكات، فان لكل خلق و ملكة بدناً هو ألیق به و أنسب الیه كبدن الأسد للشجاعة و الفتک، و لا یتعلق نفس من له خلق الحرص مثلاً ببدن النملة الا بعد تعلقها بأبدان كثيرة مناسبة لهذا الخلق علی وجه التدریج من بدن اكبر الى بدن أصغر أو بالعکس، و الاحتمالات كثيرة<sup>۱</sup>.

#### انحصار نوع انسانی در فرد

اکثر حکما به اتحاد نفوس بشری در نوع قائل اند و از این طریق به حدوث نفوس نیز استدلال کرده اند. ابوالبرکات بغدادی اتحاد نفوس را در نوع انکار کرده است، اما بعد از

بحثهای مفصل در این باره، اعتراف کرده که حجت برهانی بر مطلوب خود نیافته است.<sup>۱</sup> فخر رازی در المباحث المشرقیه بعد از ذکر دلایل قائلین به وحدت نفوس در ماهیت و منکران آن، به استدلالهای هر دو دسته اعتراضاتی وارد کرده و نتیجه گرفته که دلیلی دال بر هیچ یک از دو طرف نقیض وجود ندارد.<sup>۲</sup> اما در المطالب العالیه شش دلیل بر اختلاف نفوس در ماهیت ذکر کرده که همه آنها را دلایل معتبر و قوی دانسته است.<sup>۳</sup>

این کمونه قائل به تعدد نفوس بر حسب تعداد افراد انسانهاست و بنابراین دلیلی را که فلاسفه بر حدوث نفس اقامه کرده‌اند و مبتنی بر وحدت نفوس است<sup>۴</sup> مردود دانسته است، زیرا بر وحدت نوعی نفوس برهانی اقامه نشده است.

به نظر او همه نفوس، در تمام ماهیت مختلفند و هر نفسی نوع منحصر در فرد است. وی برهان اختراعی خویش را در این باره، به شرح ذیل تقریر می‌کند:

اگر در عالم دو نفس از یک نوع واحد حاصل شود، اختصاص هر یک از آنها به تدبیر بدن خاص محتاج به مرجع و مخصص خواهد بود، زیرا در غیر این صورت ترجیح بدون مرجع لازم می‌آید که محال است. آن مرجع و مخصص از چند صورت خارج نیست:

الف- ذات نفس است.

ب- لازمی از لوازم نفس است.

ج- امری خارج از این دو قسم است.

قسم اول محال است؛ زیرا مطابق فرض ما همه نفوس در تمام ذات مشترک‌اند. پس لازم می‌آید که همه نفوس مدبر بدن واحدی باشند و بطلان این فرض روشن و بدیهی است.

۱. الکتاب المجتبی فی الحکمة، صص ۳۷۹-۳۸۸؛ نیز نک به: تلخیص المحصل معروف به تقدّم المحصل به انضمام رسائل و فوائد کلامی، ص ۳۸۳.

۲. المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۲، صص ۳۹۲-۳۹۸.

۳. المطالب العالیه فی العلم الالهی، ج ۷، صص ۱۴۱-۱۴۸. ۴. نک به: بحث ازلیت نفس.

صورت دوم نیز محال است، زیرا اشتراک نفوس در ذات و ماهیت مستلزم اشتراک در لوازم نیز هست و بنابراین همان محذور پیشین لازم می‌آید.

قسم سوم هم محال است، زیرا می‌توان در مورد آن امر خارجی سؤال کرد که چرا باعث تخصیص این نفس خاص، و نه سایر نفوس، به این بدن خاص شده است، و تسلسل و یا دور لازم می‌آید که هر دو باطل است. بنابراین نفوس در نوع متحد و مشترک نیستند.<sup>۱</sup>

### امتناع صدور بسیط از علت مرکب

ابن کمره برخلاف اکثر حکما قائل به امتناع صدور بسیط از علت مرکب است. وی در رساله المطالب المهمة فی علم الحکمة، و مقالات ازیلیه النفس و النفس لیست بمزاج برهانی بر اثبات این عقیده خود اقامه کرده که در آن ادعای تفرد کرده است. وی در رساله النفس لیست بمزاج فصلی را به بیان این مطلب اختصاص داده است. تقریر استدلال در المطالب المهمة به شرح ذیل است:

اگر بسیط از علتی مرکب صادر شود، یا هر یک از اجزاء آن علت مستقل در تأثیر خواهند بود و یا مستقل نخواهند بود که هر در شق محال است. زیرا شق اول مستلزم اجتماع علل تام کثیر بر معلول واحد بالشخص است و شق دوم نیز مستلزم حشو و زاید بودن بعضی از اجزاء علت است که در نتیجه تأثیر مستند به کل علت، از آن حیث که کل است، نخواهد بود و این خلاف فرض است. و اگر هیچ یک از اجزاء علت مستقل در تأثیر نباشند، یا هر یک از اجزاء تأثیری در ذات معلول خواهند داشت، به طوری که از اجتماع آنها، آن معلول حاصل می‌شود، که در این صورت مرکب بودن معلول لازم می‌آید و این خلاف فرض است. و یا اینکه بعض معلول از بعضی از اجزاء علت حاصل

۱. رساله ازیلیه النفس و بقائها، مقاله النفس لیست بمزاج ... (الفصل الاخر): فصل فی ذکر الأجوبة عن تلک الشکیکات.

می شود که محال پیشین لازم می آید. و یا اینکه نه کل معلول و نه بعض آن از اجزاء علت حاصل نمی شود و این قسم خود دو بخش است:

الف- از اجتماع اجزاء امر زائدی حاصل می شود که قبل از اجتماع موجود نبود و آن امر زائد، علت وجود آن معلول بسیط می شود که در این صورت آن مرکب، علت نخواهد بود بلکه علت علت است، در حالی که سخن از علت قریب بود. علاوه بر اینکه آن امر زاید یا عدمی است یا وجودی. اگر عدمی باشد مستلزم اینست که مؤثر در موجود نباشد و این خلاف فرض است؛ و اگر وجودی باشد، یا بسیط است یا مرکب و بنابر هر دو تقدیر، تسلسل لازم می آید که محال است.

ب- از اجتماع اجزاء امر زائدی حاصل نمی شود. در این صورت لازم می آید که کل اجزاء مانند تک تک اجزاء غیر مؤثر باشد<sup>۱</sup>.

۱. عبارات او در این باب چنین است:

«الممكن ان كان بسيطاً وجب في علته البساطة وان كان حادثاً وجب في علته التركيب و يلزم من ذلك صدق قولنا لا شيء من الممكن الحادث بسيط و لم يعرف اني سبقت الى هذه الدعاوى و لا الى البرهان الدال عليها و هي من المقدمات الكثيرة النفع في المطالب المهمة و هذا تقرير ما برهنت به عليها:

اما أن الممكن البسيط يجب ان تكون علة بسيطة فلانه لو صدر البسيط عن العلة المركبة لكان اما ان يكون كل واحد من اجزاء تلك العلة مستقلاً بالتأثير او لا يكون كذلك. والاول محال، لأنه يقتضي ان يجمع على المعلول الواحد بالشخص علان ثمان و قد بين بطلانه. والثاني ايضاً محال، لانه ان كان المستغل بالتأثير هو بعض اجزاء العلة دون البعض، كان ما عدا ذلك البعض المستغل حشواً لاجابة اليه، فلا يكون التأثير مستنداً الى الكل من حيث هو كل و فرض مستنداً اليه هذا خلف. و ان لم يكن شيء من اجزاء العلة مستقلاً بالتأثير، فلا يخلو من أن يكون لكل واحد منهما تأثير في شيء من ذات المعلول بحيث يحصل من اجتماعها ذلك المعلول بتمامه او يكون الأمر على خلاف ذلك. و على التقدير الأول يلزم ان يكون المعلول مركباً و هو خلاف الفرض و التقدير الثاني لا يخلو من أحد القسمين:

اما ان يلزم بعض المعلول عن بعض اجزاء العلة و هذا يلزمه المحال المذكور و اما ان لا يلزم المعلول و لا بعضه عن شيء من اجزاء العلة و هذا القسم على قسمين أيضاً: أحدهما ان يكون الأمر كذلك الا أنه يحصل لها عند الاجتماع امر زائد لم يكن حاصللاً عند الافراد يكون هو العلة لوجود ذلك البسيط و هذا يقتضي أن يكون ذلك المركب ليس بعلة، بل علة للعلة والكلام انما هو في العلة القريبة و بتقدير النزول عن افراد هذا الخلف، فإن



این کمونه در ادامه، چهار فرع بر این برهان مترتب کرده است:

فرع اول: علت هر حادثی مرکب است، زیرا اگر علت حادث بسیط باشد، علت آن بسیط نیز باید حادث و بسیط باشد و بدین ترتیب سلسله حوادث بدون آن که به نهایی ختم شود باید بالفعل حاصل شوند. اگر در این سلسله علتی قدیم باشد، تخلف معلول حادث از علت قدیم لازم می آید و هم چنین در فرض تخلف باد شده، علت معلول را در یکی از اوقات بدون آن که مرجعی در بین باشد باید خواهد آورد و ترجیح بدون مرجع نیز محال است. پس چون تخلف معلول از علت محال است با حدوث معلول، علت آن نیز که به دلیل مرکب نبودن بسیط است، حادث می شود و برای این علت حادث به دلیل حادث بودن سببی است، و چون آن علت حادث بنا بر فرض بسیط است، علت آن بالضرورة بسیط است، زیرا علت بسیط است، و علت امر بسیط نمی تواند مرکب باشد و بر این قیاس تسلسل در علل حادث و بسیط پیش می آید؛ و اما اگر علت امر حادث، یک شیء مرکب باشد معذور فوق لازم نمی آید، زیرا شیء مرکب می تواند از دو امر قدیم و حادث ترکیب یابد و آن جزء حادث می تواند از شروط فاعلیت جزء قدیم باشد؛ به این معنا که جزء قدیم در فاعلیت خود نقصی نداشته باشد و فیض گرفتن معلول از آن مشروط به تحقق شرط و یا رفع مانع باشد. بنابراین، علت شیء حادث، مرکب از یک امر بسیط و یک یا چند شرط حادث است.

→

المحال يلزم ايضاً من وجه آخر و هو ان ذلك الزائد لا يخلو: اما آن يکون عدمياً او وجودياً فان كان عدمياً و کل عدمی لا يکون مستقلاً بالتأثير فيما هو موجود فهذا الزائد لا يکون مستقلاً بالتأثير فيما هو موجود و قد كان بناء الكلام على استقلاله بذلك، هذا خلف. و إن كان وجودياً، عاد الكلام في أنه اما ان يکون بسیطاً او مرکباً و على التقديرين يلزم التسلسل و هو محال. اما على تقدير بساطته فلان الكلام يعود في كيفية صدوره عن ذلك المركب و اما على تقدير ترکیبه فلانه يعود في كيفية صدور ذلك البسيط عنه. و ثانيهما أن يکون الأمر على تلك الصفة الا أنه لا يحصل لها عند الاجتماع مالم يكن حاصلًا من قبل و حيث يلزم ان يکون الكل غير مؤثر كما كان كل واحد من افراد غير مؤثر لانه متى لم يكن لشي من اجزاء العلة تأثير في شيء من ذات المعلوم ثم يثبت تلك الاجزاء عند اجتماعها مثل ما كانت قبل الاجتماع و جب من ذلك بالضرورة ان لا يکون للكل تأثير اصلاً و هو المطلوب». (المطالب المهمة من علم الحکمة، البحث السابع من الفصل الثالث).

علت‌های اعدادی از جمله شرطهای حادث هستند و وجود هر یک از آنها نیز محدود به مقطعی خاص است. بسیاری از علت‌های اعدادی، عللی هستند که معلول حادث مشروط به عدم بعد از وجود آنهاست؛ یعنی شرط قبل از پدید آمدن معلول موجود می‌شود و به هنگام موجود شدن معلول زایل می‌گردد، مانند سرمای زمستان که علت معدّ برای شکوفایی بذر است و شکوفایی بذر مشروط به انقضای سرمای زمستان و زوال بعد از وجود آن است. علل اعدادی در برخی مقاطع وجودشان شرط و در بعضی از مواقع، مانع است.

فرع دوم: هر حادثی مرکب است و هیچ حادثی بسیط نیست، زیرا اگر حادث بسیط باشد، چون علت امر بسیط نمی‌تواند مرکب باشد، علت آن حادث نیز بسیط خواهد بود. در این صورت تسلسل در علل مترتب حادث لازم می‌آید.

فرع سوم: هر بسیطی قدیم است. این فرع ملازم عکس نقیض فرع دوم است، زیرا عکس نقیض فرع دوم این است که هر چیزی که مرکب نباشد، حادث نیست؛ و لازمه این قضیه همان است که هر بسیط، قدیم است. اگر بسیط حادث باشد، علت آن نیز باید حادث باشد. در این صورت، تسلسل مزبور لازم خواهد آمد.

فرع چهارم: نفس باید قدیم باشد، زیرا نفس، بسیط است و هر بسیط قدیم است. پس نفس قدیم است.<sup>۱</sup>

قطب‌الدین شیرازی شارح حکمة الاشراق در بحث جواز صدور بسیط از علت مرکب، رأی ابن‌کمون را تحت عنوان عقیده «بعض المعاصرین من الأفاضل» طرح کرده و بعد از نقل استدلال به نقض تفصیلی و اجمالی آن پرداخته و در مقام معارضه، بر جواز صدور بسیط از مرکب اقامه دلیل می‌نماید. نقض تفصیلی به این شرح است:

جایز است که هر یک از اجزاء در کل معلول تأثیری داشته باشند و خلاف فرض هم

۱. همانجا نیز نک به: الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۲، صص ۱۹۶-۱۹۷ و حقیق مخفوم، بخش سوم از

ج ۲، صص ۳۲۹-۳۳۰.

لازم نیاید، زیرا فرض عدم استقلال اجزاء در تأثیر است و خلاف فرض استقلال اجزاء در تأثیر است و نه نفس تأثیر آنها در کل معلول، چون جایز است که هریک از اجزاء در معلول به گونه‌ای غیر مستقل تأثیر داشته باشند. به این معنا که تأثیر هریک از اجزاء در معلول، مشروط به حضور جزء دیگر باشد، مانند سنگی که هیچ کدام از افراد انسانی به تنهایی توان حرکت دادن آن را ندارند ولی ده انسان مثلاً، با یکدیگر می‌توانند آن را حرکت دهند. در این مثال، فعل هر یک از افراد در حرکت جزء سنگ دخیل نیست تا آن که با بساطت معلول ناسازگار باشد، بلکه تحریک هریک از افراد در حرکت کل سنگ مؤثر است.

همچنین پذیرفتنی نیست که اگر هنگام اجتماع اجزاء امر زائدی حاصل نشد، اجزاء به همان حال قبل باقی بمانند، زیرا اگر از اجتماع اجزاء امر زائدی که مؤثر در معلول باشد پدید نیاید انتفاء امر زائدی که شرط تأثیر اجزاء باشد، لازم نمی‌آید و در این حال نیز همه اجزاء به دلیل این که شرط تأثیر آنها فراهم آمده است منشأ اثر می‌باشند.

اما نقض اجمالی استدلال مزبور به فروغ دوم و سوم از فروغ چهارگانه یاد شده باز می‌گردد. شکی نیست که جزء صوری هر حادث مرکبی، حادث است، زیرا جزء صوری حادث مرکب با خود حادث مرکب همزمان فعلیت می‌یابد. جزء صوری حوادث مرکب یا بسیط است یا مرکب؛ اگر بسیط باشد، نقض فرع دوم لازم می‌آید، زیرا فرع دوم این بود که هر حادث مرکب است؛ و اگر مرکب باشد آن جزء مرکب نیز دارای جزء صوری خواهد بود؛ و جزء صوری آن نیز به همین قیاس مرکب است؛ بدین ترتیب، اگر به جزء بسیط ختم نشود تسلسل اجزاء شیء واحد و عدم تناهی اجناس و فصول آن لازم می‌آید، و این محال است، زیرا گذشته از امتناع نفسی، مستلزم استحالة ادراک شیء واحد است. پس هر حادثی مرکب نیست و برخی از حوادث بسیط هستند. بنابراین، آنچه در اصل استدلال آمده است، یعنی استحالة صدور بسیط از مرکب، نیز باطل است، زیرا اگر چه صدور حادث از مرکب محال باشد، بعد از اثبات بساطت جزء صوری مرکب، علت آن

نیز باید بسیط باشد؛ و بدین ترتیب تسلسل در علل حادث و بسیط لازم می آید.

شارح حکمة الاشراق در معارضه با اصل استدلال، علاوه بر دو نقض تفصیلی و اجمالی، دلیل جداگانه بر جواز صدور بسیط از مرکب اقامه می کند. در این استدلال، ابتدا به طریقی که در نقض اجمالی گذشت، بساطت جزء صوری مرکب را اثبات کرده و از این طریق وجود حادث بسیط را اثبات می کند. پس از اثبات وجود حادث بسیط در قالب قیاس استثنایی می گوید: اگر حادث بسیط علتی مرکب نداشته باشد، تسلسل در عللی لازم می آید که حادث و بسیط هستند. تسلسل در علل باطل است، پس مقدم، یعنی نفی علت مرکب نسبت به بسیط نیز باطل می شود.<sup>۱</sup>

صدرالمتألهین شیرازی در حاشیه بر حکمة الاشراق و نیز در اسفاد، از قائل به استحالة صدور بسیط از مرکب دفاع کرده و به پاسخ از اشکالات قطب الدین شیرازی می پردازد. به نظر صدرالمتألهین هیچ یک از اشکالات مزبور بر اصل استدلال وارد نیست. استدلال با سه فرع از فروع چهارگانه آن صحیح است و تنها فرع چهارم آن که عبارت است از قدم نفس، قابل دفاع نیست.

پاسخ نقض تفصیلی این است که اشکال اگر چه در قالب نقض بیان شده است ولی در حقیقت، منع یکی از مقدمات استدلال است. از جمله مقدمات آن، این بود که اجزاء علت مرکب در تأثیر مستقل نباشد و در تمام معلول اثر بگذارد. برای این فرض دو صورت تصویر و هر دو صورت باطل دانسته شده بود، و در «منع» به صحت یکی از دو صورت آن نظر داده شده بود، به این بیان که اجزاء می توانند در تمام معلول بدون آن که امر زایدی از اجتماع آنها حاصل آید، به صورت غیر مستقل تأثیر داشته باشند. برای جواز چنین وجهی، از مشارکت ده نفر در تحریک سنگ واحد به عنوان شاهد استفاده شد. صدرالمتألهین در پاسخ نقض تفصیلی و منع، مقدمه مزبور را تام دانسته و منع یاد

شده را وارد نمی‌داند، زیرا اگر هریک از اجزاء، مثلاً هر یک از ده نفری که سنگ را حرکت می‌دهند، در تأثیر نسبت به معلول بسیط مستقلاً مؤثر باشند با این شرط که جزء دیگر نیز حضور داشته باشد، در این حال یا اجزاء با رعایت شرط مذکور در تأثیر نسبت به معلول با آن که علت تامه نیستند فاعل تام و مستقل می‌باشند، یا مستقل نمی‌باشند. اگر هر کدام از اجزاء با تحقق شرط که حضور دیگر اجزاء باشد در تأثیر مستقل باشند در این صورت، یا پیش از یک جزء در تأثیر مستقل است، یا یک جزء مستقل بوده و دیگر اجزاء شرط تأثیر هستند؛ و اگر اجزاء در تأثیر مستقل نباشند، تأثیر آنها با حفظ وصف اجتماع خواهد بود. در این حال، وصف مزبور یا امری عدمی و اعتباری است و یا وصفی وجودی است و هیچ کدام از حالت‌های چهارگانه فوق خالی از اشکال نیست.

در صورت نخست، یعنی آنکه هریک از اجزاء، فاعل تام و نه علت تام باشند و هر یک از آنها با حضور دیگر اجزاء در معلول که امر بسیط است تأثیر بگذارد، در این صورت لازم می‌آید مانند هنگامی که هریک از اجزاء، علت تام باشند، نسبت به معلول واحد علل کثیری وجود داشته باشد که هریک در تأثیر نسبت به آن مستقل است؛ و بطلان این شق واضح است. دلیل ملازمه این است که هر یک از آحاد به شرط حضور باقی اجزاء، فاعل در ایجاد معلول است و همه آحاد نیز در عرض یکدیگر از رتبی واحد نسبت به معلول برخوردارند؛ پس تأثیر هریک در عرض دیگری است و برای معلول واحد علل فراوانی که مستقل از یکدیگر عمل می‌کنند و در عرض یکدیگر هستند وجود خواهد داشت. معنای استقلال در این فرض آن است که فاعلیت ایجاد برای هر یک از اجزاء ثابت است و هر کدام نیز شرط اعدادی دیگران خواهد بود و از استقلال مزبور بیش از این اراده نشد. البته استقلال چند علت غیر از توارد آنهاست و هر دو عنوان محال است.

در صورت دوم، که یکی از اجزاء با شرط حضور دیگر اجزاء علت مؤثر باشد و دیگر اجزاء تنها شرط فاعلیت آن علت باشند، اشکال پیشین لازم نمی‌آید، ولی چون همه

اجزاء نسبت به معلول در رتبی واحد هستند فاعلیت یکی از آنها و شرطیت دیگر اجزاء، مستلزم ترجیح بدون مرجع است و برای گریز از این محذور ناگزیر باید همان علت مؤثر را علت واقعی دانست و دیگر امور را شرط فاعلیت آن شمرد؛ و این امر خلاف فرض و خلاف ترکیب علت مؤثر است.

در صورت سوم، اگر هیچ یک از احاد یا شرط حضور دیگر اجزاء، فاعل تام نباشد و وصف اجتماع در علت دخیل باشد و این وصف نیز یک اعتبار عقلی باشد که مجموع فاقد جزء صوری خارجی است، در این صورت، اشکال تأثیر یک امر اعتباری عقلی در یک معلول حقیقی خارجی لازم می آید، زیرا امور اعتباری محض که فاقد وجود عینی هستند، منشأ آثار خارجی نمی توانند باشند؛ و مثالی که به عمل ده نفر در تحریک سنگ واحد زده شد شاهد بر جواز صدور بسیط از مرکب نیست.

در مواردی که چند شیء در کنار یکدیگر قرار می گیرند و شیء جدیدی که آثار و خواص نوینی داشته باشد، پدید نمی آید و مجموع، وجودی علاوه بر وجود احاد ندارد، ترکیب آنها اعتباری است. شیخ اشراق که به جواز صدور بسیط از مرکب قائل است، مطابق با قاعده ای که خود برای شناخت امور اعتباری بیان داشته است، نمی تواند مرکبات اعتباری را موجودی حقیقی بداند. شیخ اشراق براین قاعده تصریح می نماید که هر چه تحقق آن به تکرر نوع آن منجر شود، اعتباری بوده و وجود واقعی ندارد. مرکبات اعتباری از این قبیل است، زیرا اگر در یک لشکر علاوه بر افراد آن، شیء جدیدی که حاصل اجتماع است، موجود باشد از اجتماع آن شیء جدید با اجزاء سابق، اجتماع جدیدی پدید می آید و بدین ترتیب، ترکیبات نوین، یکی پس از دیگری شکل می گیرد. در صورت چهارم، یعنی در صورتی که مجموع، امری زائد بر افراد و احاد دانسته شود و بر فرض، آن امر زائد برخلاف قواعدی که براعتباری بودن آن دلالت می کند، امری وجودی و واقعی باشد، این اشکال لازم می آید که آن امر زائد با مرکب باشد یا بسیط؛ اگر مرکب باشد، علت افراد و اجزاء برای پدید آمدن آن اشکالی ندارد ولی علت

آن مجموع که خود مرکب است، برای بسیط محل اشکال است؛ و اگر بسیط باشد چگونگی علیت اجزاء سابق برای آن بسیط محل گفت و گو است.

پاسخ نقض اجمالی بر مبنای معروف نزد حکما این است که از دو شئی که برای جزء صوری حادث مرکب تصویر می شود، شق ترکیب انتخاب می شود. البته هر مرکبی به بسیط ختم می شود و بساطت آن مستلزم تسلسل در علل حادث و بسیط نیست، زیرا علت هر شیء بسیط، همواره یک شیء حادث بسیط نیست بلکه امر قدیم نیز می تواند سبب پیدایش یک امر حادث بسیط شود. اگر آن شیء بسیطی باشد که حدوث، وصف زاید بر آن نباشد بلکه حدوث، نفس ذات و ذاتی آن باشد، می تواند علتی قدیم سبب وجود آن باشد.

حادث شدن شئی که حدوث، ذاتی آن نباشد، به حدوث علت آن بازگشت می نماید. اما اشیایی که نظیر زمان و حرکت، تقدم، تجدد اتصالی و حدوث، عین ذات آنهاست، حدوث به ذات آنها مستند است و فاعل قدیم، ذات آنها را ایجاد می کند و بدین ترتیب تسلسل در علل آن لازم نمی آید.

معارضه ای که به استناد نقض اجمالی بیان شد به وسیله پاسخی که از نقض داده شد، دفع می گردد. معارضه متوقف بر این است که جزء مرکب، بسیطی باشد که حدوث زائد بر ذات آن است، زیرا حادثی که حدوث زائد بر ذات آن باشد نیازمند به علتی حادث است؛ و براین قیاس تسلسل در علل لازم می آید. اما اگر جزء مرکب بسیطی باشد که حدوث ذاتی آن است، پیدایش آن را می توان به علتی قدیم اسناد داد و بدین ترتیب تسلسل در علل لازم نمی آید.

پاسخی که صدرالمتألهین از نقض اجمالی و معارضه می دهد، مبتنی بر حرکت جوهری و حدوث ذاتی - به معنای هویت نه ماهیت - موجودات مادی است. اما براساس حکمت مشاء که حامیان آن قائل به حرکت جوهری و حدوث ذاتی موجودات مادی نیستند، علت حادث همواره مرکب است. حکمای مشاء - همانگونه که در فرع اول

گذشت - علت حوادث را مرکب از دو جزء می‌دانند: یک جزء آن مستمر و ثابت است و جزء دیگر متجدد است به گونه‌ای که عدم بعد از وجود آن، شرط تحقق معلول می‌باشد. آنها رابطه حادث و قدیم و ثابت و سیال را از طریق حرکت مستدیر فلک و مانند آن توجیه می‌کردند، به این بیان که برای حوادث اولاً: یک علت فاعلی است که در فاعلیت خود تام است و ثانیاً برخی شرایط است که در اثر حرکت افلاک و ظهور زمان‌هایی خاص حاصل می‌شود.

اشکال چگونگی ارتباط حادث و قدیم و هم‌چنین ثابت و سیال به نفس حرکت فلکی و زمان حاصل از آن نیز انتقال پیدا می‌کند و حکمای مشاء برای پاسخ از این سؤال برای حرکت، دو عنوان حرکت توسطیه و قطعیه، یعنی دو چهره ثابت و سیال در نظر می‌گرفتند و چهره ثابت آن را مرتبط به عالم تجرد و ثبات الهی و چهره متغیر آن را مرتبط به دیگر حوادث می‌دانستند.

صدرالمتألهین اشکال مزبور را به دو چهره مغایر و ناهماهنگ حرکت و یا زمان منتقل می‌کند. آیا این دو چهره دو واقعیت هستند و یا یک واقعیت؟ و در هر حال نحوه ارتباط آنها با یکدیگر چگونه است؟

پاسخ نهایی از اشکال یاد شده را حرکت جوهری و حدوث ذاتی عالم و اجزاء آن می‌دهد. براساس حرکت جوهری همه عالم طبیعی یک هویت اتصالی و متقضی و متصرم دارد و تجدد در متن طبیعت آن حاضر است و انفصال و به دنبال آن، اتصال بین اجزاء متکثر، مفاهیمی هستند که با انفصال و همی آن حقیقت واحد در ذهن حاصل می‌شوند و وهم چون اجزاء جوهر متصرم طبیعت را از یکدیگر جدا نموده و با هم می‌سنجد هر یک از اجزاء را مستلزم عدم جزء سابق و عدم هر جزء را نیز مستلزم وجود لاحق آن می‌داند و این حکم که با أخذ مفاهیم از جوهر سیال طبیعت به دست می‌آید، از لوازم ذاتی آن جوهر است و ثبوت آن برای جوهر طبیعی نیازمند به جعل جاعل نیست. حرکت جوهری علل اعدادی و شرایط متصرم زمانی را که بر مبنای حکمت مشاء در تکوین حوادث دخیل هستند، نادیده نمی‌انگارد و از نقش فاعلی علت وجودی نیز



چیزی کم نمی‌گذارد و بدین ترتیب ضمن آن که علت وجودی را علت حقیقی و واقعی معرفی می‌کند، تقدم و تأخر اجزاء و حوادث زمانی و مکانی را نسبت به یکدیگر بی‌نیاز از علت حقیقی و ناشی از نگاه واهمه و تفکیک عناصر و اجزاء حقیقت واحدی می‌داند که به دخالت و هم از یکدیگر متفصل و جدا و به دنبال آن متصل و پیوسته انگاشته می‌شوند و با این بیان مدّعی حکمای مشاء مبنی بر معدّ بودن شرایط و حوادث زمانی و فاعلیت علت ثابت و باقی، به گونه‌ای که خالی از اشکال است، اثبات می‌گردد.

صدرالمتألهین فرع اول را بر مبنای حرکت جوهری سامان می‌بخشد ولی فرع چهارم را که عبارت از قدم نفوس است، از ناحیه کبرای استدلال، که مبنی بر قدیم بودن بسیط است، بلکه از جهت صغری یعنی بساطت نفس، ناتمام می‌داند، زیرا نفس از آن جهت که نفس است وجودی تعلقی نسبت به بدن دارد و بسیط نیست. تعلق به اجرام طبیعی موجب می‌شود تا نفس به برخی از احکام طبیعت محکوم شده و از جمله آن احکام ترکیب از دو جهت بالفعل و بالقوه است.

مراد از بسیط بودن در اینجا آن است که محل نداشته باشد و محل معنای جامعی است که ماده، موضوع و متعلق را در بر می‌گیرد و نفس با آن که ماده و موضوع ندارد، دارای متعلق است و به همین لحاظ بسیط نیست.<sup>۱</sup>

## ازلیت نفس

جمهور حکما از جمله فارابی<sup>۲</sup>، ابن سینا<sup>۳</sup>، فخر رازی<sup>۴</sup>، غزالی<sup>۵</sup>، سهروردی<sup>۶</sup>،

۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۲، صص ۱۹۷-۱۹۸؛ شرح حکمة الاشراق، حاشیه صدرالدین شیرازی، ص ۲۵۶؛ عبدالله جوادی آملی، همان، صص ۳۴۱-۳۴۷.

۲. حیون المسائل، ص ۱۲. ۳. النجاة فی الحکمة الالهیة، صص ۱۸۳-۱۸۲.

۴. المباحث الشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۲، صص ۳۹۹-۲۰۶.

۵. روضة الطالبین و عمدة السالکین فی مجموعه رسائل الامام الغزالی، ج ۲، ص ۴۹.

۶. پرتونامه و الواح حمادی در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، صص ۲۵-۲۶، ۱۳۳-۱۳۲.

ابوالبرکات بغدادی<sup>۱</sup>، اثیرالدین ابهری<sup>۲</sup> و قطب الدین شیرازی<sup>۳</sup> معتقدند که نفس موجودی حادث است که با حدوث بدن حادث می شود و تغیر جوهری با بدن دارد ولی برای استکمال و اکتساب فضایل یک نحو تعلق تدبیری با بدن پیدا می کند.

فائلان به حدوث نفس عمدتاً به دو استدلال ذیل استناد کرده اند:

الف- اگر نفس قدیم باشد، در ازل یا واحد است و یا متعدد که هر دو قسم باطل است، بنابراین قول به قدم نفس هم باطل خواهد بود.

واحد بودن نفس باطل است زیرا در آن صورت، هنگام تعلق به ابدان یا به همان صورت واحد باقی خواهد ماند، یا متعدد خواهد شد. قسم اول باطل است زیرا مستلزم آن است که هر آنچه یک انسان به آن عالم است، تمام انسانها به آن عالم باشند؛ و آنچه یک انسان به آن جاهل است، تمام انسانها به آن جاهل باشند؛ و بطلان این مسئله روشن و واضح است.

قسم دوم نیز باطل است، زیرا اگر نفوس قبل از تعلق به ابدان واحد باشد و بعد از تعلق متکثر شوند یا این نفوس که تشخیص هم دارند، در ازل موجود بودند، در این صورت تعدد و تکثر در ازل هم حاصل بوده است و خلاف فرض لازم می آید؛ و یا این نفوس در ازل موجود نبودند و بعد از عدم حاصل می شوند که لازمه این قول، حدوث نفوس است و قول به قدم باطل می شود. متعدد بودن نفوس در ازل نیز ممتنع است، زیرا تعدد و تکثر در صورت امتیاز یکی از دیگری در امری از امور واقع می شود و آن امتیاز یا امتیاز در ماهیت است، یا امتیاز در لوازم ماهیت و یا امتیاز در عوارض است. امتیاز در ماهیت باطل است زیرا نفوس بشری در ماهیت مساوی هستند. امتیاز و اختلاف در لوازم ماهیت هم باطل است، زیرا لوازم ماهیت بین افراد ماهیت مشترک است و وصف مشترک مفید امتیاز نیست. امتیاز در عوارض نیز باطل است، زیرا اختلاف در عوارض به

۱. الکتاب المعتبر فی الحکمة، صص ۳۷۷-۳۷۹.

۲. شرح الهمدایة الاثریة، ص ۲۱۴.

۳. درة التاج لفرقة الدباج، ج ۵، ص ۲.

سبب تغایر در ماده حاصل می شود و ماده نفس، بدن است. پس قبل از حصول بدن، ماده ای موجود نیست که به سبب تغایر در آن، اختلاف در عوارض حاصل شود. بنابراین تکثر و تعدد نفوس در ازل محال است.

ب- اگر نفوس در ازل موجود باشند، یا متعلق به ابدان دیگری هستند، یا خالی از تعلق به ابدان اند. هر دو قسم باطل است. پس قول به ازلی بودن نفوس نیز باطل است. قول به تعلق به ابدان را با دلایلی که در ابطال تناسخ ذکر می کنند، باطل می کنند، و اما بنابر این فرض که خالی از تعلق به ابدان باشند، معطل بودن نفوس لازم می آید که جایز نیست.

قائلین به قدم نفوس نیز به سه وجه احتجاج کرده اند:

حجت اول: در فلسفه ثابت شده که ادوار فلکی غیر متناهی اند. پس ابدان بشری نیز غیر متناهی اند. اگر نفوس بشری حادث باشند، حدوثشان به این علت است که حدوث بدن، شرط فیضان نفوس از علل غائی است. پس اگر ابدان غیر متناهی باشند، عدم تناهی نفوس هم لازم می آید، ولی ثابت شده که نفوس فساد ناپذیرند. پس لازم می آید که عدد غیر متناهی از نفوس موجود باشد و این محال است، زیرا عدد قابل زیادت و نقصان است و هر آنچه قابل زیادت و نقصان باشد متناهی است. بنابراین، نفوس موجود هم متناهی اند. پس حدوث ابدان علت برای حدوث نفوس نیست و صدور نفوس از علل غایی متوقف بر حدوث حادث نیست. در نتیجه نفوس قدیم اند.

حجت دوم: هر آنچه حادث می شود باید ماده ای داشته باشد تا وجود آن اولی از عدمش شود. بنابراین، اگر نفوس حادث باشند مادی می شوند، اما تالی باطل است، پس مقدم هم باطل خواهد بود.

حجت سوم: نفوس ابدی اند؛ بنابراین، ازلی هم هستند. اگر ازلی نباشند، ابدی هم نخواهند بود، زیرا ثابت شده که هر کانتی فاسد است، اما ابدی بودن نفوس به دلایل متعدد و معتبر ثابت شده است.<sup>۱</sup>

این کمونه به ازلیت و قدم نفس اعتقاد داشته و برای اثبات این مدعا به دلایلی که در کتب فلسفه متداول و متقول است، مانند دلایل افلاطون، استناد نکرده، بلکه خود برهانی اختراع و ابداع کرده که مدعی تفرد در آنهاست و بارها این نکته را در آثار خود تصریح کرده است. این برهان، همانگونه که خود او می‌گوید، از مقدماتی تشکیل یافته که هر یک در کتب فلسفه به طور جداگانه و نه به صورت برهان، یاد شده است، مگر دو قضیه که طرح و اقتراح خود این کمونه و روح برهان او بر قدم نفس است:

۱. هر حادث مرکب است. هیچ مرکبی قدیم نیست و هیچ بسیطی هم حادث نیست.

۲. هر چه دارای علت مرکب است، خود ناچار مرکب است.

این کمونه برهان اختراعی خود را بر قدم نفس و نیز مقدمه‌های اساسی آن را در دو مقاله (یک تقریر در مقاله اول و دو تقریر در مقاله دوم) با تفصیل و شرح و بسط فراوان و با صورتها و بیانهای مختلف تقریر و اعتراضات را دفع کرده است.

موجزترین تقریر برهان وی به این شرح است:

ثابت شده است که نفس بسیط است و همچنین ثابت شده که هر آنچه علت تامه‌اش مرکب باشد خود مرکب خواهد بود. پس اگر نفس حادث باشد، علت تامه‌اش یا قبل از حدوث نفس موجود بوده، که در این صورت بنابر امتناع تخلف معلول از علت تامه، وجود نفس قبل از وجودش لازم می‌آید که خلف است و محال؛ یا علت تامه نفس قبل از حدوث نفس موجود نبوده، در این صورت آن علت یا بسیط است یا مرکب. جایز نیست بسیط باشد، زیرا در آن صورت محتاج به علّی حادث و بسیط خواهد بود و دور یا تسلسل لازم می‌آید که محال است. همچنین جایز نیست مرکب باشد، زیرا هر آنچه علت تامه‌اش مرکب است خود مرکب خواهد بود. چون هر دو قسم باطل شد، حدوث نفس هم باطل می‌شود.<sup>۱</sup>

۱. ازلیة النفس و بقائها، مقاله النفس لیست بمزاج، (الفصل الآخر): فصل فی ذکر الاجوبة عن تلك الشکیکات.

این‌کمونہ در پایان فصل پنجم از مقاله اولی در اثبات ازلیت نفس، در محل نزاع قائل به تفصیل شده و چهار وجه یاد کرده است. وی می‌گوید:

«قول به اینکه نفس انسانی قدیم است، محتمل بر وجوهی است:

۱. هر نفس انسانی قدیم است از آن حیث که آن نفس معین است.  
۲. هر نفس انسانی قدیم است از آن حیث که نفس انسانی است. این وجه اعم از وجه اول است.

۳. هر نفس انسانی قدیم است از آن حیث که مطلقاً نفس است. این وجه اعم از وجوه پیشین است.

۴. مصداق نفس انسان قدیم است فی الجملة، چه صدق مفهوم انسان بر آن مصداق دائمی باشد یا در بعضی از احوال. این وجه اعم از سایر وجوه است».

این‌کمونہ یادآور می‌شود که برهان اختراعی او بر قدم نفس انسان به معنای چهارم دلالت می‌کند و قدم نفس به معنای دیگر، از برهان وی لازم نمی‌آید زیرا صدق اعم مستلزم صدق اخص نیست.

او در توضیح این مطلب می‌گوید: «نفس انسان، «نفس» نامیده نمی‌شود مگر هنگامی که ذات آن به بعضی از اجسام تعلق پیدا کند و این تعلق هم، تعلق تدبیر و تصرف باشد. پس نفس معین، نفسی است که متعلق به بدنی معین است. و اگر به بدنی غیر از آن بدن تعلق پیدا کند از «آن نفس معین» بودن خارج می‌شود و نه از نفس بودن. و روشن است که نفس معین، از آن حیث که آن نفس است، باید حادث باشد، زیرا تعین آن نفس متوقف بر تعلق به بدنی معین و تعین آن بدن است، در نتیجه حادث خواهد بود.

اما نفس به معنای دوم، یعنی از آن حیث که نفس انسانی است، بنابر رأی قائلان به جواز نسخ، قدم و ازلیت آن ممکن خواهد بود، زیرا جایز است که قبل از تعلق به این بدن، به بدنی دیگر تعلق داشته و قبل از آن بدن به بدن دیگر تا بی‌نهایت، اما مطابق با رأی منکران تناسخ نفس حادث است.

و اما نفس به وجه سوم، یعنی از آن حیث که نفس است مطلقاً، طبق نظر قائلان به جواز نسخ و مسخ، قدم نفس جایز خواهد بود، در غیر این صورت حدوثش واجب است. همچنین نزد قائلان به جواز فسح و رسخ، حدوث نفس واجب است.

و اما نفس به معنای چهارم، با استناد به برهان مذکور، قدیم است. این کمونه می‌گوید: «گویا قول آن دسته از متقدمان که نفس را حادث دانسته‌اند ناظر به معانی و وجوهی بوده که قول به حدوث بنا بر آن وجوه ممکن است». وی در پایان خود را در این تفصیل و تقریر متفرد دانسته است.

این کمونه در التّحیّات و المطالب المهمة نیز به برهان خود بر ازلیت نفس اشاره کرده است. تقریر او در تنقیحات به شرح ذیل است:

«لو كانت النفس حادثة لافتقرت إلى علّة بها يجب وجودها و هذه العلّة إمّا موجودة قبل حدوث النفس أو ليس، و الأوّل يقتضى أن تكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علّته التامة و هو محال، والثاني لا يخلو إمّا أن تكون تلك العلّة بسيطة أو مركبة، لا جاز أن تكون بسيطة، و الا لافتقرت من حيث أنها حادثة إلى علّة أخرى حادثة و من حيث أنها بسيطة إلى أن تكون علّتها بسيطة. أمّا الأوّل فلاّنه لو لم تكن للحادث علّة حادثة لكان إمّا أن لا يفتقر إلى علّة أصلاً و هو ظاهر البطلان أو يكون مفتقراً إلى علّة دائمة، و حينئذ يكون وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيحاً من غير مرجح و بطلانه ظاهر أيضاً. و أمّا الثاني فلاّنه لو كان للبسيط علّة مركبة فان استقل واحد من أجزائها بالتأثير فيه لا يمكن إسناد المعلول الى الباقي و الاّ ان كان له تأثير في شيء من المعلول و للباقي تأثير في باقيه كان المعلول مركباً؛ و إن لم يكن لشيء منها تأثير فيه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العلّة فإن كان عديمياً لم يكن مستقلاً بالتأثير في الوجود، و إن كان وجودياً لزم التسلسل في صدوره عن المركب إن كان بسيطاً في صدور البسيط عنه إن كان مركباً و إن لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع، فلا يكون الكل مؤثراً هذا خلف. و لا جاز أن تكون تلك العلّة مركبة لما تقدّم من أن كلّما علّته التامة مركبة فهو مركب لكن النفس يستحيل أن تكون مركبة بما سبق. و بوجه آخر ربّته

على هذه الصورة و هو: أن النفس عالمة فلو كانت مركبة لكان الموصوف بالعلم إما بعض أجزائها المفروضة أو كلها، فان كان بعضها فذلك البعض إن لم يكن قابلاً للقسمة الفرضية فهو المطلوب، و إن كان قابلاً لها عاد الكلام في أن الموصوف بالعلم إما كله أو بعضه و لزم التسلسل و هو محال. و إن كان الموصوف بالعلم كل تلك الأجزاء فان كان كل واحد منها عالماً يعلم واحد لزم أن يكون الحال الواحد في الحالة الواحدة في أكثر من محل واحد و هذا يدهي الامتناع أو بعلوم متغايرة فتكون النفس الواحدة نفوساً كثيرة و هذا خلف؛ و إن لم يكن كل واحد عالماً فان لم يحدث العلم في المجموع لم يكن المجموع و هو خلاف الفرض. و إن حدث العلم فيه فإما أن ينقسم العلم بانقسامه أو لا ينقسم وكلا القسمين باطل:

أما الأول: فلأن علم النفس متعلق بالبسائط لا محالة اذ لو كان متعلقاً بالمركبات فقط والعلم بها مشروط بالعلم بأجزائها التي هي بسائطها، لكان قد تعلق بالبسائط أيضاً والفرض خلافه، و إن كان كذلك استحال انقسامه و ألا لكان بعضه إما أن يتعلق بجملة ما تعلق به كله فيكون الجزء مساوياً للكل و هو محال أو ببعضه فيلزم انقسام المعلوم و هو خلاف الفرض؛ أولاً بشيء منه فعند اجتماع تلك الأجزاء إن حصل العلم بذلك المعلوم لزم الحال من وجهين؛ أحدهما أنه يعود الكلام إلى هذا العلم الحاصل، فإن لم يكن منقسماً حصل المطلوب و إن كان منقسماً عاد التقسيم و لزم التسلسل. و ثانيهما أنه على هذا التقدير لا يكون تلك الأجزاء لذلك العلم بل إما أجزاء لعلته القابلية أو لعلته الفاعلية و قد فرضت أجزاء له هذا خلف. و إن لم يحصل العلم به لم يكن هناك علم بذلك المعلوم أصلاً و هو خلف أيضاً.

وأما الثاني و هو أن لا ينقسم العلم بانقسام ذلك المركب، فلأن النسبة التي بين العالم و بين العلم إن كانت لكل واحد من أجزاء المركب فإن كانت نسبة كل واحد إلى شيء من ذات العلم غير ما إليه نسبة الآخر لزم انقسام العلم، و إن كانت إلى ذات العلم بأسره كان الشيء الواحد معقولاً مرّات كثيرة لامرّة واحدة، بسبب أنه يلزم أن يكون معلوم كل واحد من الأجزاء هو المعلوم كما هو لأجزائه فقط و هذا القسم محال، و إن كانت النسبة لبعض أجزاء المركب دون البعض لم يكن الكلام إلا في الذي له نسبة فقط؛ فان كان مركباً عاد الكلام وإلا فهو نفس المطلوب و إن كانت النسبة غير حاصلة لشيء من الأجزاء كانت جميع الأجزاء خالية عنها؛ فلا يكون المجموع الذي له

نسبة إلى ذات العلم له نسبة إليه هذا خلف. فثبت أن النفس بسيطة فيبطل أن تكون علتها التامة التي هي غير موجودة قبل حدوثها مركبة كما سبق بيانه، وقد كان أبطل أن تكون تلك العلة أيضاً بسيطة و أبطل أيضاً أن تكون العلة التامة للنفس موجودة قبل حدوث النفس، و بطلان ذلك كله إنما هو على تقدير أن تكون النفس حادثة فتكون حدوثها باطلاً.

وكل مقدمة لم تشتمل هذا الكلام على بيانها فهي مبنية في موضعها من هذا الكتاب، و هذا إنما ذكرته لما يندرج فيه من الفوائد. ولأنه مما لم أعرف سبقي إليه فلا يوجد في الكتب مشهورة، ولأن هذه المسألة من المسائل التي يبتنى عليها قواعد كثيرة فأحببت أن أذكر البحث فيها من الجانبين إذ ربما يظهر للناظر التحرير من أثناء المباحثة ما هو الحق الذي يجب أن يعتقد أن أيقن في الفكر والنظر»<sup>١</sup>.

وي در المطالب المهمة این برهان را به صورتی مختصر تقرير کرده است: «و يجب أن تكون النفس ازالة الوجود وهذا المطلوب و ان كان قد قال به بعض المحققين الا ان البرهان الذي ابرهن به عليه هي هنا مما لم اعرف اني سبقت اليه و هذه حكايته: لو كانت النفس حادثة لكانت علتها التامة إما أن يكون قد كانت موجودة قبل حدوثها او لا يكون؛ والاول محال لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة؛ والثاني يقتضي أن تكون علتها مركبة، إذ لو كانت بسيطة لكانت لها علة حادثة و بسيطة لاستحالة صدور الحادث عن القديم والبسيط عن المركب، و يكون الكلام في علة علتها و هلم جراً. و إذا كانت علتها مركبة فهو مركب، فتكون النفس مركبة و برهن أنها بسيطة هذا خلف»<sup>٢</sup>.

قطب الدين شيرازی در شرح حکمة الاشراق این استدلال را از قول «بعض الأفاضل من المعاصرين» ذکر کرده است و سپس به نقد آن پرداخته است. به رأی او این برهان مبتنی بر امتناع صدور بسيط از مرکب است در حالی که وی صدور بسيط از مرکب را جایز شمرده و بنابراین استدلال مذکور را فاسد دانسته است<sup>٣</sup>.

١. التنقيحات في شرح التلويحات، صص ٥٥٠-٥٥٢.

٢. المطالب المهمة، البحث الثالث من الفصل السابع.

٣. شرح حکمة الاشراق، صص ٢٥٠-٢٥١.



ملاصدرا در جلد هشتم اسفار، بعد از نقل استدلال و ایراد علامه شیرازی بر آن، اعتراض او را وارد ندانسته است. البته در پایان به عدم افاده استدلال در قدم نفس رأی داده است، زیرا بنابه اعتقاد ابن کمونه نفس بسیط است در حالی که ملاصدرا نفس را «غير بسیط الحقيقة» دانسته است.

«أقول: قد علمت منا في كلامنا على القاعدة المذكورة أوجه جميع ما ذكره هو و غيره، و حل ما عقده في تجويز تلك القاعدة و تصحيحها من النقص الاجمالي على حجة فسادها و المناقضة و المعارضة في مباحث العلة و المعلول من هذا الكتاب. فارجع إلى النظر فيها إن اشتهيت حتى يظهر لك حقيقة أن المعلول البسيط لا يمكن أن تكون له علة مركبة، و مع ذلك لا يلزم من ذلك قدم النفس بما هي نفس، لأنها غير بسيطة الحقيقة، و كذا كل ما يوجد في الزمان و الحركة كالمطبات الصورية و غيرها»<sup>۱</sup>.

#### تجرد نفوس حیوانی

ابن کمونه از جمله حکمای است که به تجرد نفوس حیوانی قائل است و از نظروى نفوس حیوانات، نفوسى غیر منطبع در اجسام و بدن‌هاست:

«للحيوانات نفس غير منطبعة في أبدانها و لا حالة فيها، بل حالها في التجرد عن الاجسام كحال النفس الانسانية من غير فرق».

وی در پایان فصل دوم از مقاله ان النفس ليست بمزاج... می نویسد: «و اعلم أن للحكماء خبطاً كثيراً في أن الحيوانات الغير الناطقة هل لها نفوس مجردة أى مفارقة للمادة الجسمانية أم نفوسها منطبعة في أبدانها حالة فيها حلول العرض في الجوهر؟ و لهم خبط أيضاً في أن الانفس هل هي قديمة أم حادثة مع حدوث بدن‌ها الخاص بها؟ و هل هي متحدة في النوع أم نوع كل واحدة منها في شخصه؟ و قد طال النزاع بينهم في ذلك و كل واحد من هذه الإبعاث و إن كان غير مطلوب بالذات في هذه المقالة، فإن لي فيه نظراً نافماً فيما أنا بصدد...».

اکثر حکما از جمله فارابی<sup>۱</sup>، ابن سینا<sup>۲</sup>، منکر تجرد نفوس حیوانی اند. غزالی نیز از جمله کسانی است که منکر تجرد نفوس حیوانی بوده و آن را جسمی لطیف دانسته است<sup>۳</sup>.

اما سهروردی و قطب‌الدین شیرازی<sup>۴</sup> از جمله قائلان به تجرد نفوس حیوانات اند. بنابه نقل دوانی در شرح هیاکل النور<sup>۵</sup>، سهروردی دلالتی نیز در این باب ارائه کرده است. از جمله آنکه نفوس حیوانات برخلاف اجسامشان در تبدل و سیلان نیست، و اینکه حیوانات علیرغم تغییر و تبدل بدن و اجسامشان شعور به ذات دارند.

دوانی در بخشی از شرح این عبارت سهروردی در اثبات تجرد نفس ناطقه که: «ولو كنت أنت هذا البدن أو جزء منه لتبدلت أنايتك كل حين ولعادم الجوهر المدرك منك فأنت أنت لا يبدنك»<sup>۶</sup> می‌نویسد: سهروردی در برخی دیگر از آثار خویش نیز به جریان این دلیل در سایر نفوس حیوانی قائل شده است، بنابراین نفوس حیوانی از نظر او مجردند<sup>۷</sup>.

سهروردی همچنین در طبیعیات تلویحات پس از اثبات تجرد نفس ناطقه انسانی این سؤال را مطرح می‌کند که آیا حیوانات نیز دارای نفسی غیر از مزاجشان هستند؟ یا اینکه نفس ایشان در بدنشان منطبق بوده و همچنان که بدن ایشان در حال تحلیل است، نفسشان نیز هر روز تحلیل می‌رود، و این در حالی است که خلاف آن را مشاهده می‌کنیم، پس ممکن است که حیوان نیز همچون انسان دارای نفس ناطقه باشد.

۱. تعلیقات، ص ۵۰. ۲. النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۷۵.

۳. الرسالة اللدینه فی مبعوضه رسائل الامام الغزالی، ج ۳، صص ۹۲-۹۳.

۴. شرح حکمة الاشراق، ص ۲۹۰.

۵. شواکل المحور فی شرح هیاکل النور فی ثلاث رسائل، ص ۱۲۵. ۶. همان، ص ۱۲۲.

۷. «ثم لا يذهب عليك أن المصنف أشار في غير هذا الكتاب إلى جریان هذا الدليل في سایر النفوس الحيوانية إذ لو لم يكن لها نفس باقية لكان الفرس يتبدل كل حين والحدس الصائب يحكم بخلافه و بأن الفرس يشعر بذاته مستمراً مع تبدل بدنه و لذلك ينكر ما أحسّه من قبل فلملحيوانات أيضاً عنده نفوس مجردة كما هو مذهب الأوائل» (همانجا).

«ذكر آخر: لولم يتحلل من بدنك شيء و أنت الغاذية بما أنت لزاد عظم بذلك كثيراً جداً على ما عهدت سيما عند وقفه النامية، و إذ ثبت التحلل و دريت عكوف الحرارة على التحليل و التنقيص و غيرها من الاسباب أنت في كل سنة ذات أخرى أو ذات منقصة أنيتها أم هي ذات لا تتحلل فهي غير متجزئة. نيهتك فاتبه أنها شملة ملكوتية لاهوتية تعالت عن إنطباع المادة و أن تكون نفس المزاج.

سؤال: أما النفس التي لنا متبه بتنبهات مضت و براهين إلا أني لهذا الذكر الاخر كنت أشك في حيوانات أخرى كالفرس مثلاً فإن تحلل أجزائه أيضاً يبين، ثم إن كانت نفسه كما قيل منطبعة أ هي في روح متحلل شيئاً فشيئاً على الولاء أو هي في عضو و لا بد فيه من التحلل أو شيء ما من بدنه كذا، فيكون فرس عام أول إلى هذه السنة ممتنع البقاء بل كل أسبوع فرس متجدد. والحدس يحكم بطلانه أو فيه عضو ليس للحرارة عليه سلطنة بالتحليل و التنقيص فليس بعنصر، ولو نقص العضو ينقص ذات الفرسية أم هي نفس كمالنا نبشئ بحاله»<sup>١</sup>.

سهروردي در پاسخ سؤال فوق می گوید: «فيه سرّ سيا تيک فانتظره مفتشاً»<sup>٢</sup>. ابن کمونه در شرح جملة فوق می گوید که این سر در اواخر علم الهی در بحث تناسخ آمده است و در آنجا نیز همین سؤال را مطرح می کند اما هیچ جوابی به آن نمی دهد و همین ترک جواب دلیل بر این است که او برای حیوانات نیز قائل به نفس ناطقه است.

«و قوله: «فيه سرّ سيا تيک فانتظر، مفتشاً» فاعلم أن هذا السرّ مذكور في أواخر العلم الالهي عند كلامه في التناسخ و قد شكك بهذا السؤال بعينه هناك و لم يجب عنه جواباً كافياً في دفعه و كأنّ تسميته له بالسر و ترك الجواب الكافي في الموضوع الذي أحال بالجواب عليه تنبيه يقارب التصريح في أنّه يعتقد أنّ لباقي الحيوانات نفوساً ناطقة كما للانسان و من يتأمل السؤال المذكور يجد حدسه حاكماً بصحته و أنّ لا جواب عنه لكن مع قطع النظر عن الحدس أو عند من لا يكون له ذلك الحدس لا يتعذر منع بعض مقدماته و ذلك ظاهر لمن يتأمل»<sup>٣</sup>.

١. التفتيحات في شرح التلويحات، ص ٢٩٨.

٢. همانجا.

٣. همان، ص ٥٠٠.

ملاصدرا و حاج ملاهادی سبزواری به دلیل عقیده به تجرد برزخی خیال به تجرد نفوس حیوانات نیز قائل شده‌اند. صدرالمتألهین شیرازی نفس را در مقام خیال دارای تجرد برزخی یا تجرد غیر تام دانسته است. به این معنی که نفس در مقام تخیل بالفعل چه در ذات و چه در فعل مجرد از ماده جسمانی - و نه از صورت مقداری - است. زیرا تخیل اشیاء عبارت است از استحضار صورت آنها بدون ماده در قوه خیال با همان وضع و شکل و مقداری که در خارج موجودند. صور خیالی، برخی از احکام ماده از قبیل مقدار و شکل را داراست و از بعض دیگر مانند حرکت و قوه میراست؛ در نتیجه دارای تجرد برزخی است. از آنجا که صور با وعای خود به نحوی سنخیت دارند، بنابراین قوه خیال هم مجرد به تجرد برزخی است.<sup>۱</sup>

صدرالمتألهین در فصلی مستقل از اسفار درباره تجرد خیال بحث کرده و براهین متعددی در این باب اقامه کرده است.<sup>۲</sup> اما اکثر حکما از جمله ابن سینا<sup>۳</sup>، فخر رازی<sup>۴</sup>، میرداماد<sup>۵</sup> و علامه لاهیجی<sup>۶</sup> قوه خیال را جسمانی می‌دانند.

یکی از لوازم قول به تجرد خیال، تجرد نفوس حیوانات است. لذا قائلان به تجرد خیال، به تجرد نفوس حیوانات نیز قائل شده‌اند. ملاصدرا در بخش نفس اسفار چندین برهان در بیان تجرد نفوس حیوانی اقامه کرده است.<sup>۷</sup> از جمله:

۱. شکی نیست که بدن حیوان و انسان، تحت تأثیر برخی عوامل داخلی و خارجی، متحول می‌گردد. حال اگر نفس، صورتی مادی و منطبع در بدن باشد، باید به تبع تغییرات

۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۸، صص ۲۲۶، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۹۲، ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۰۳؛ ج ۹، ص ۱۹۱؛

اسرار الحکم، ج ۱، ص ۲۴۷؛ حیون مسائل النفس، ص ۳۸۹.

۲. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۳، صص ۴۷۵ - ۴۸۷.

۳. الاشارات والتنبيهات، مع الشرح لنصیرالدین الطوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین الرازی، ج ۲، ص ۳۷۷؛ النفس من کتاب الشفاء، صص ۲۵۹ - ۲۶۶.

۴. المطالب العالی، ج ۷، ص ۹۶. ۵. جذوات، صص ۶۵ - ۶۷.

۶. گوهر مراد، ص ۶۴۰. ۷. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۸، صص ۴۲ - ۴۴.

بدن متحول گردد و هویت شخصی آن تغییر یابد. در حالی که حیوان یا انسان، با وجود انحاء تغییرات جسمانی و بدنی، هویت واحد شخصی خود را در طول زندگی حفظ می‌کند. در نتیجه نفس حیوانی یا انسانی جوهری مجرد است.

۲. تجارب ما حاکی از آن است که حیوان در جستجوی لذت و کامیابی است و از سوی دیگر از درد و رنج گریزان است. این واقعیت بدون علم حیوان به رنج و لذت خویش قابل توجیه نیست و این آگاهی مقتضی علم حیوان به نفس و ذات خویش است. از طرف دیگر حقیقت علم چیزی جز حضور معلوم برای عالم نیست. بنابراین هر چیز که خود را ادراک می‌کند حضور و وجود لئفسه دارد، پس حیوان دارای وجود لئفسه است. و هر چه وجود لئفسه داشته باشد مجرد از ماده و محل است، زیرا صور جسمانی که حال در ماده‌اند، وجود لغیره دارند. در نتیجه نفس حیوانی مجرد است.

محتوای این براهین از المباحث المشرقة فخررازی اقتباس شده با این تفاوت که در نظر فخررازی براهین مذکور شاهدهی است براین که براهین اثبات تجرد نفس صرفاً مغایرت نفس با بدن مادی را ثابت می‌کند و نه تجرد نفس انسانی را<sup>۱</sup>.

۳. برهان «انسان معلق در فضا» که بسیار مورد توجه ابن‌سینا بوده و او آن را در خصوص انسان اقامه کرده است<sup>۲</sup>، ملاصدرا درباره تمام حیوانات به کار برده است و از آن طریق به اثبات تجرد نفوس حیوانات پرداخته است. با این بیان که اگر فرض شود حیوانی دفعه‌و به صورت کامل خلق شود اما هیچ یک از حواسش فعال نباشد و اطرافش را خلأ یا هوای آزاد فراگرفته باشد به گونه‌ای که قادر بر احساس هیچ کیفیتی نباشد، همچنین هیچ یک از اعضای بدنش نیز باهم تماس نداشته باشند، در این حال او نفسش را ادراک می‌کند و به خود عالم است، حال آنکه هیچ توجهی به بدن خویش و اعضا و جوارح آن ندارد. در این حالت متعلق ادراک او، یعنی ذاتش، بدون هیچ یک از خواص

۱. المباحث المشرقة، ج ۲، صص ۲۲۵ - ۲۲۶.

۲. الاشارات والتهیهات، ج ۲، ص ۲۹۲.

مادی، همچون طول و عرض و حجم و مقدار و جهت درک می شود. بنابراین نفس حیوان با اعضای مادی تغایر داشته و مجرد از ماده و مادیات است.

### شبهه تعدد واجب معروف به شبهه ابن کمونه

یکی از شبههاتی که در فلسفه اسلامی به ابن کمونه نسبت داده شده، شبهه‌ای است که در باب توحید واجب الوجود مطرح شده و به عنوان «شبهه ابن کمونه» معروف گشته است. پس از ظهور حوزه کلامی - فلسفی شیراز، کسانی مانند جلال الدین دوانی، به این شبهه توجه کرده و آن را در آثار خود مطرح کردند. طرح این شبهه در آثار فلسفی حکمای اصفهان نیز ادامه پیدا کرد.<sup>۱</sup> صدر المتألهین شیرازی در برخی از آثار خود به این شبهه اشاره کرده و در صدد حل آن برآمده است. وی آن را شبهه شیطانی نامیده و تحت عنوان «رجم شیطان» به دفع آن پرداخته است.<sup>۲</sup>

حاجی ملاهادی سبزواری در بیانی منظوم شبهه را تقریر کرده و گفته است:

هویتان بتمام الذات قد خالفتا لابن کمونه استند<sup>۳</sup>

تردیدی نیست که اختلاف میان دو موجود به سه وجه امکان پذیر است که به ترتیب عبارتند از:

۱. اختلاف به تمام هویت ذات.

۲. اختلاف به بعضی از اجزاء ذات.

۳. اختلاف به برخی از عوارض لاحق بر ذات.

آنجا که دو موجود مختلف، واجب الوجود بالذات در نظر گرفته شوند، اختلاف به بعضی از اجزاء ذات و همچنین اختلاف به برخی از عوارض لاحق بر ذات، امکان پذیر

۱. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، ص ۳۸۳.

۲. المحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۱، صص ۱۳۱ - ۱۳۵.

۳. شرح المنظومة قسم المحکمة: غرر الفرائد و شرحها، ج ۲، ص ۵۱۳.

نخواهد بود، زیرا اگر دو موجود مختلف، در بعضی از اجزاء ذات با یکدیگر اختلاف داشته باشند، مستلزم این است که هریک از آنها مرکب از جنس و فصل بوده باشد و این امر با وجوب وجود بالذات سازگار نیست. اختلاف در برخی عوارض لاحق بر ذات نیز بین دو موجود واجب بالذات، امکان‌پذیر نیست، زیرا اگر چنین باشد لازمه آن این است که هریک از دو واجب‌الوجود در هویت خود، معلول چیزی خارج از ذات خود باشند و این امر با وجوب بالذات سازگار نیست. آنچه از وجوه سه‌گانه اختلاف باقی می‌ماند این است که بگوییم اختلاف میان دو واجب‌الوجود، اختلاف به تمام هویت ذات بوده و هیچ جهت مشترکی بین آنها قابل تصور نیست.<sup>۱</sup> حاجی سبزواری اختلاف به تمام هویت ذات را عبارت از شبهه ابن‌کمونه دانسته است: «لم لایجوز أن یکون هناك هويتان بسیطتان مجهولتا الکنه المختلفتان بتمام الماهية یکون کلّ منهما واجب‌الوجود بذاته، و یکون مفهوم واجب‌الوجود منتزعا منهما مقولاً علیهما قولاً عرضياً»<sup>۲</sup>.

باید توجه داشت که در شبهه ابن‌کمونه این امر مفروض گرفته شده که مفهوم واجب‌الوجود به عنوان امر مشترک بین دو واجب، امری خارج از ذات دو واجب بوده و به عنوان خارج محمول بر دو واجب حمل می‌گردد. بدین ترتیب، ما به الامتیاز دو واجب به تمام ذات آنها خواهد بود و ما به الاشتراک نیز یک مفهوم انتزاعی است که نه تمام ذات و نه جزء ذات آنهاست، بلکه امری است که هر چند نسبت به واجب‌های مفروض، ذاتی باب برهان است، اما عرض خارج از ذات آنهاست.

کلیه کسانی که این شبهه را در آثار خود مطرح کرده‌اند، از ارائه راه حل و پاسخ به آن نیز غافل نبوده‌اند از جمله: میرداماد<sup>۳</sup>، ملاصدرا<sup>۴</sup>، ملاهادی سبزواری<sup>۵</sup>، ملانعیم

۱. مابرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، ص ۳۸۴. ۲. شرح المنظومة، ج ۲، ص ۵۱۷.

۳. عرش التقدیس که در رد شبهه ابن‌کمونه است - محمد محسن آقابزرگ طهرانی، الذریعة، ج ۱۵، ص ۲۲۴؛ محمد تقی دانش‌پژوه، فهرست کتابخانه اهدائی آقای سیدمحمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران، ج ۳، بخش ۱، ص ۲۹۹.

۴. المبدأ والمعاد، صص ۵۲-۵۵، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاریة، ج ۱، صص ۱۳۱-۱۳۷.

۵. شرح المنظومة، ج ۲، صص ۵۱۷-۵۱۹.

طالقانی<sup>۱</sup>، رجبعلی تبریزی<sup>۲</sup>، ملا عبدالله زنوزی<sup>۳</sup>، آقاعلی مدرس زنوزی<sup>۴</sup>، علیقلی بن قرچغان خان<sup>۵</sup>.

این کمونه نیز خود در برخی از آثارش این شبهه را مطرح کرده است. وی در رسالة المطالب المهمة بحث چهارم از فصل چهارم را به توحید واجب الوجود اختصاص داده و می‌گوید: نوع واجب الوجود منحصر در شخص واحد است، زیرا هویت واجب عین ماهیت اوست. وی در ادامه می‌نویسد: این برهان تنها استحالة وجود دو واجب را که در ماهیت مشترکند اثبات می‌کند، اما نمی‌توان استحالة دو واجب را که هر کدام نوع منحصر در فرد باشند و در وجوب وجود مشترک باشند، نتیجه گرفت، زیرا وجوب امری عدمی است و امتناع این احتمال باید با برهانی غیر از برهان مذکور اثبات شود و من تاکنون به چنین برهانی دست نیافته‌ام<sup>۶</sup>.

۱. نهج الرشاد در مستجاباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر، ج ۳، صص ۲۷۲-۲۷۵.

۲. اثبات واجب در مستجاباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۲۳۰.

۳. لمعات الهیه، صص ۱۵۱-۱۵۲.

۴. بدایع الحکم، ص ۳۵۵.

۵. اجبای حکمت، ج ۲، صص ۲۱۹-۲۲۵.

۶. «واجب الوجود بجنب ان يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد من ذلك النوع سوى شخص واحد و برهان ذلك انه لو حصل من نوعه شخصان، لكانا مشاركين في الماهية مختلفين في الهوية، اذ لو لم يفترون بواحد منهما هوية لزم حصول الانثنية بلامتياز و هو بدیهی البطلان. فتلك الهوية: اما ان تكون نفس ماهية واجب الوجود او امرأ زائداً عليها. فان كانت نفس ماهيته وجب انحصار نوعه في شخصه و هو المطلوب؛ و ان لم يكن كذلك لزم المحال من وجهين: أحدهما انها لو كانت زائدة لكانت محتاجة الى الماهية، فتكون ممكنة فافتقرت الى علة؛ فان كانت تلك العلة نفس ماهية الواجب لزم من تحقق تلك الماهية تحقق تلك الهوية، فلا يوجد من نوعه شخصان و هو المطلوب. و ان كانت علة الهوية غير ماهية الواجب كان الواجب مفتقر في هويته الى غيره و كلما هو كذلك فليس بواجب، فالواجب ليس بواجب هذا خلف. والوجه الاخر ان اختصاص كل واحد من الهويتين بأحد الشخصين ان كان لأجل الماهية او نوازمها وجب في المفارق ان يكون لازماً و هو محال و لزم أيضاً ان يكون نوع الواجب في شخصه و هو خلاف القرض و ان كان لأجل امر خارج عن الذات و ما يلزمها فيكون الواجب محتاجاً في هويته و لا يتبع هذا البرهان استحالة وجود واجبين كيف كانا، لأنه من الجائز في العقل ان يكون في الوجود موجودان نوع كل واحد منهما في شخصه و يكونان مشاركين في وجوب الوجود



ابن کمونه در شرح تلویحات نیز این شبهه را مطرح کرده است. وی در توضیح این برهان سهروردی در باب توحید واجب الوجود که: «لوکان فی الوجود واجباً لم یسکن الاشتراک بینهما من جمیع الوجوه إذ لابد من ممیز و لا الافتراق من جمیع الوجوه إذ لابد من الشریکة فی وجوب الوجود، فلا بد من اشتراک و افتراق فیلزم امکان المقسّم والعقسّم و قد فرضنا واجبین، هذا محال. و واجب الوجود لاجزء له من طریق آخر فإنه یصر معلولاً فیمكن»<sup>۱</sup>. می نویسد:

«أقول: إنما آخر هذا الطريق فی التوحید عن الطريق الذی قبله لأن هذا لا یتشمی إلا إذا ثبت أن وجود الواجب لیس باعتباری و لازئ، إذ لوکان اعتباریاً أو زائداً لکان القائل أن یقول: إنهما اشتراکاً فی وجوب الوجود و هو اعتباری لا عینی فلا یكون نفس الذات الواجبة و لاجزء منها بل عرضياً لها فیکون الافتراق بینهما بتمام الماهية و یكون وجوب الوجود لازماً لكل واحد منها و اشتراک المختلفات فی اللوازم غیر ممنوع، و علی هذا فکل منهما واجب الوجود لذاته و لا یلزم امکان ما به الامتیاز لأن ما به الامتیاز حیثی لیس إلا تمام ماهية الواجب و إنما یلزم امکان ما به الامتیاز لوکان الوجود الواجبی هو ماهية الواجب فیکون ما به الامتیاز عرضياً، فیتعین امکانه و امکان ما به الاشتراک أيضاً لافتقاره فی الواجبین إلى الممیز»<sup>۲</sup>.

ابن کمونه در الجدید فی الحکمة در بحث از توحید واجب، دلایل متعددی بر اثبات انحصار نوع واجب در فرد ارائه کرده و در ضمن یکی از استدلالها، به دفع شبهه مذکور پرداخته است. بدین ترتیب که:

«أنه یمتنع وجود شخصین هما واجباً الوجود، سواء کانا من نوع واحد أو من اکثر. أما ان کان نوعهما واحداً، فلما مر. و اما ان کان نوع کل واحد منهما مغایراً لنوع الاخر، فوجوب الوجود یجب - إذ ذاک - ألا یكون نفس حقیقتهما، و إلا لکان نوعهما واحداً. فان مفهوم وجوب الوجود لا یختلف، و إلا یكون داخل فی حقیقتهما، و إلا لکان الواجب مرکباً: اما من أمرین

→

لما عرفت من ان الوجوب عدمی، لهذا الاحتمال ان امتنع کان امتناعه ببرهان غیر هذا البرهان و لم اظفر به الى الآن الا من الطرق التي تختلط فیها الفاعلية للعالم» (المطالب المهمة، البحث الرابع من الفصل الرابع).

۱. التلویحات در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۶.

۲. التلویحات فی شرح التلویحات، صص ۷۰۹ - ۷۱۰.

وجودیین ان كان وجوب الوجود وجودياً، أو من وجودی و عدمی، ان كان هو أو الجزء الآخر عدمياً، أو من عدمیین.

والكل يقتضى الا يكون الواجب واجباً، فان ما يقتصر الى جزئه الذى هو غيره فليس بواجب، والذى يقوم بأمر عدمی، فليس بموجود فضلاً عن أن يكون واجب الوجود، لاسيما اذا لم يكن فى أجزائه ما هو وجودی البتة. فلو صح وجود واجبین من نوعین، لكان وجوب الوجود عرضياً لازماً لكل واحد منهما، فيكون كل واحد منهما يشارك الآخر فى وجوب الوجود، و يمتاز عنه بتمام ماهيته، و حينئذ لا يكون معروض وجوب الوجود فى ذاته واجباً، لاسمعى انفسكاكه عن الوجود الواجبى، بل بمعنى ان العقل يمكن ان يلاحظه وحده، من غير ملاحظة ذلك الوجود، فلا تكون ماهية المعروض هى المؤثرة فيه، إذ الشئ لا يؤثر الا اذا كان فى الاعيان، فيلزم أن يتقدم وجوده على وجوده تقدماً بالذات، و ليس ذلك العارض المشترك بينهما واجباً فى نفسه، لأنه لا يوجد فى الخارج من غير تخصيص يزيل اشتراكه، و اذا لم يكن واجباً فهو ممكن، فيفتقر الى علة، هى غير معروضة، فيفتقر الواجب الوجود فى وجوده الى علة خارجة عنه، فلا يكون الواجب واجباً، هذا خلف<sup>١</sup>.

ملاجلال درانى در شواكل الحور به پاسخ ابن كمونه اشاره کرده و آن را مورد نقد قرار داده است<sup>٢</sup>.

نکته‌ای که در اینجا مبهم مانده و در اثر ابهام آن، نوعی تحریف در تاریخ تفکر فلسفى صورت گرفته است این است که بعد از پیدایش حوزه کلامی - فلسفى شیراز، در آثار بسیاری از اندیشمندان اسلامى، القاء کننده این شبهه ابن كمونه معرفی شده است، در حالی که ریشه این شبهه در آثار شیخ شهاب الدین سهروردی مشاهده مى شود. سهروردی در دو مورد از کتاب المشارع و المپارحات به این شبهه اشاره کرده و درباره آن سخن گفته است.

مورد اول: «و ان لم يتبين هذا فيقول القائل: يشتركان فى وجوب الوجود، و هو اعتبارى لا وجود له فى الاعيان، فليس مما يحتاج إلى علة»<sup>٣</sup>.

٢. شواكل الحور، ص ١٦٦.

١. الجديد فى الحكمة، صص ٥٣٧-٥٣٨.

٣. المشارع و المپارحات در مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٣٩٣.

برخی برای اثبات وحدت واجب الوجود اقامه برهان کرده و گفته‌اند: هرگاه دو واجب بالذات وجود داشته باشند، سه فرض، قابل تصور است:

۱. دو واجب مفروض الوجود، از جمیع جهات با یکدیگر مشترک باشند.
۲. دو واجب مفروض الوجود، از جمیع جهات با یکدیگر تفاوت داشته باشند.
۳. دو واجب مفروض الوجود، از یک جهت با یکدیگر مشترک بوده و از جهت دیگر با یکدیگر متفاوت باشند.

به عقیده آنها همه فرض‌های سه‌گانه باطل است. فرض اول از آن جهت باطل است که مشترک بودن در جمیع جهات، مستلزم معنی وحدت است و تعدد بی معنی خواهد بود. فرض دوم از آن جهت باطل است که اگر از جمیع جهات با یکدیگر تفاوت داشته باشند، عنوان واجب بر آنها اطلاق نمی‌شود، در حالی که بر حسب فرض، عنوان واجب بر آنها اطلاق شده است. و بالاخره فرض سوم از آن جهت باطل است که ما به الاشتراک میان آنها وابسته و متوقف بر ما به الاختلاف میان آنها خواهد بود و آنچه وابسته و متوقف بر امر دیگر است، ممکن به شمار می‌آید. سهروردی بر این برهان اشکال کرده و می‌گوید: این برهان تنها هنگامی می‌تواند معتبر باشد که وجود، یک امر اعتباری شناخته نشود. ولی اگر اعتباری نبودن وجود به اثبات نرسد برخی خواهند گفت که دو واجب بالذات در وجوب وجود اشتراک دارند و وجوب وجود نیز جز یک امر اعتباری انتزاعی چیز دیگری به شمار نمی‌آید. واضح است که وقتی وجوب وجود، یک امر اعتباری انتزاعی شناخته شود، نیازمندی به علت از میان خواهد رفت. عبارت سهروردی به این معناست که اگر اعتباری نبودن وجود، اثبات نشود ممکن است گفته شود دو واجب بالذات، در وجوب وجود اشتراک دارند و وجوب وجود نیز یک امر اعتباری انتزاعی است که به نحو خارج محمول بر آنها حمل می‌شود.

مورد دوم: «... لأنه يقول الخصم: وجوب الوجود لازم اعتباری ولكل واحد منهما ذات وحدانية»<sup>۱</sup>.

سهروردی در این عبارت کوتاه به زبان خصم، دو ذات واجب وحدانی را فرض کرده که عنوان واجب الوجود که یک امر لازم اعتیاری و انتزاعی است بر آنها حمل می‌گردد. او به دنبال این عبارت اضافه می‌کند که بین دو واجب مفروض هیچ مابه الاشتراک ذاتی، تحقق ندارد.<sup>۱</sup>

بنابراین، سهروردی از نخستین کسانی است که شبهه مذکور را طرح کرده است. برخی برای عقیده‌اند که این شبهه توسط برقلس شاگرد افلاطون مطرح شده است. همچنین «میرداماد» در تقدیسات بعد از تقریر شبهه گفته است: «و هذا الاعضال معزی علی ألسن هولاء المحدثه الی رجل من المتفلسفین المحدثین يعرف باین کمونه، لکنه لیس اول من اعتراه هذا التشکیک کیف والأقدمون کالماقبین قد وکدوا الفصیة عنه و بذلوا مجهودهم فی سبیل ذلک قرونأ و دهوراً»<sup>۲</sup>. صدر المتألهین شیرازی نیز که به آثار فلاسفه پیش از خود احاطه و تسلط بی‌نظیری دارد، ریشه این شبهه را تنها در آثار شیخ اشراق مورد تفحص و جستجو قرار داده است:

«مبنی تطرق تلک الشبهة علی کون الوجود مجرد مفهوم عام کما ذهب «صاحب‌الاشراق» و متابعه فی ذلک من کافة المتأخرین الانادیرأ. والشبهة مما اوردها هو اولأ فی المطارحات تصریحاً و فی التلویحات تلمیحاً ثم ذکرها این کمونه و هو من شراح کلامه فی بعض مصنفاته واشتهر باسمه، ولاصراره علی اعتباریة الوجود و انه لایعین له فی الخارج تبجأ لهذا الشیخ الاشراقی»<sup>۳</sup>.

## شبهه جذر اصم

شبهه «کل کلامی کاذب» یا شبهه «جذر اصم» یا شبهه «شخص دروغگو» از شبهاتی است که از دیرباز میان اهل اندیشه مطرح بوده و توسط بسیاری از منطق‌دانان مورد بحث

۱. ماجرای فکر ظفی در جهان اسلام، ج ۱، صص ۲۸۶-۲۸۸.

۲. رسالة وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ص ۱۰۴.

۳. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۶۳.

قرار گرفته است و برای حل آن نیز کوششهای فراوانی به عمل آمده و تقریرهای مختلف و راه‌حلهای گوناگونی برای آن مطرح شده است.

اثیرالدین ابهری، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، نجم‌الدین کاتبی، شمس‌الدین سمرقندی، سعدالدین تفتازانی، میرسید شریف جرجانی، شمس‌الدین محمد خفری، ملاجلال‌الدین دوانی، صدرالدین دشتکی، از کسانی هستند که در حل این معما نظریه‌پردازی کرده‌اند.<sup>۱</sup>

ابن‌کمنه نیز در برخی از آثار خود به طرح معما پرداخته است. حکمای حوزه شیراز دیدگاه او را از مکاتبه‌ی وی با کاتبی گزارش و نقادی کرده‌اند. ولی بیان مفصل او را در الجدید فی الحکمة می‌توان یافت. تقریر معما بدین ترتیب است که:

شخصی وارد خانه‌ای می‌شود و می‌گوید: «هر آنچه در این خانه می‌گویم، دروغ است». شخص دروغگو پس از ایراد این سخن از خانه خارج می‌گردد. اشکالی که در اینجا پیش می‌آید این است که اگر این شخص در این سخن خود صادق باشد، لازم می‌آید که در عین صادق بودن کاذب نیز باشد، زیرا این سخن فردی از سخنان او محسوب می‌گردد. ولی اگر او در این سخن خود کاذب باشد، لازمه آن این است که برخی از آنچه در آن خانه گفته است، صادق بوده باشد. اکنون باتوجه به این که آن شخص، همه سخنان خود را در آن خانه کاذب دانسته است، لازم می‌آید که او در یک سخن هم کاذب و هم صادق باشد و این امر از جمله امور ممتنع به شمار می‌آید.

ابن‌کمنه در این تقریر دقیقاً عبارتهای اثیرالدین ابهری را در کشف‌الحقایق در تقریر معما بدون ارجاع به او آورده است. وی برای این شبهه چهارراه حل پیشنهاد کرده است:  
۱. وقتی شخصی وارد یک خانه می‌شود و می‌گوید: «آنچه من در این خانه می‌گویم دروغ است»، در واقع خبر از خویش داده است. این مآله نیز مسلم است که وقتی

۱. معمای جذواصم نزد متقدمان قرن هفتم، خردنامه صدرا، صص ۶۸، ۷۰-۷۹؛ معمای جذواصم در حوزه فلسفی شیراز، خردنامه صدرا، ص ۸۱.

شخصی خبر از خویش می دهد خبر و آنچه از آن خبر می دهد، یک چیز بیشتر نیست و هنگامی که خبر و مخبر عنه یک چیز باشد، صادق بودن خبر، معنی محصلی نخواهد داشت، زیرا در این صورت مفهوم صدق که عبارت است از مطابق بودن خبر با آنچه از آن خبر داده می شود، تحقق نمی پذیرد. براساس آنچه ذکر شد باید گفت این خبر، کاذب است، زیرا مطابقت خبر با آنچه از آن خبر داده می شود تحقق نپذیرفته است. ولی در عین حال این نکته را نیز باید در نظر داشت که از کذب خبر به این معنی که ذکر شد، صدق آن لازم نمی آید. تنها در جایی که بین خبر و مخبر عنه دوگانگی وجود داشته باشد، کذب خبر، مستلزم صدق آن خواهد بود. کسی که فرق بین قضیه سالبه بسیط و قضیه معدوله را بشناسد، فرق بین دو گونه کاذب بودن را در اینجا به خوبی خواهد شناخت.

۲. صدق این خبر عبارت است از اجتماع صدق و کذب آن. بنابراین کذبش در واقع عدم این اجتماع است و لذا می توان گفت این جمله کاذب است یعنی اجتماع صدق و کذبش متفی است.

این راه حل، راه حلی است که اثیرالدین ابهری برای معما ذکر می کند و مورد قبول دبیران کاتبی نیز قرار می گیرد. اما این راه حل را خواجه طوسی در اثر خود تعدیل المعارفی نقد تزییل الاسرار، که تقریر و راه حل اثیرالدین ابهری را مورد تحلیل قرار داده، نقد کرده است، به این ترتیب که می پرسد: «از اینکه صدق «کل کلامی کاذب» عبارت است از اجتماع صدق و کذب مراد چیست؟ یا مراد این است که مفهوم اجتماع صدق و کذب همان مفهوم صدق «کل کلامی کاذب» است، یا مراد این است که صدق این قضیه مستلزم اجتماع صدق و کذب است. بطلان شق اول ظاهر است؛ و بر مبنای شق دوم، ابتناء استدلال ابهری بر مغالطه رفع مقدم آشکار است. زیرا از اینکه «الف» مستلزم «ب» است

نمی‌توان نتیجه گرفت که نفی <الف> نیز مستلزم نفی «ب» است.<sup>۱</sup>

۳. این راه حل از طریق تفکیک اعتبار قضیه خارجی و قضیه حقیقیه است. این تفکیک نیز از ابداعات ابن‌کمنه است. وی می‌گوید: «اگر موضوع این خبر را خارجی در نظر بگیریم در این صورت می‌توان گفت به دلیل فقدان موضوع، جمله کاذب است. اما از کذبش، صدقش لازم نمی‌آید. اما اگر به نحو حقیقیه در نظر گرفته شود در این صورت موضوع «کل کلامی فی هذه الساعة» مصادیق عقلی فراوانی پیدا می‌کند و از کذب خبر نمی‌توان صدق برخی از این مصادیق به نحو معین را نتیجه گرفت و گفت این جمله بخصوص صادق است»<sup>۲</sup>.

۴. راه حل چهارم ابن‌کمنه را در مکاتبات او با دبیران کاتبی می‌توان یافت: «اینکه در تقریر معما گفته می‌شود این سخن یا کاذب است یا صادق، سخن مقبولی نیست و حصر، صحیح نیست اگر گفته شود که این خبر است و هیچ خبری را گریزی از صدق و یا کذب نیست [به نحو قضیه مانعة الخلو] و تمایز ترکیب خبری از سایر ترکیبها به همین عدم خلو از صدق و کذب برمی‌گردد، در جواب می‌گوییم که امتیاز خبر از غیر آن در اینجا ملاک نیست، بلکه امتیاز به احتمال صدق و کذب‌پذیری است. خبر آن است که [به نحو معناداری] بتوان آن را صادق یا کاذب دانست و این را منافاتی با خالی بودن خبر از هر دو طرف صدق و کذب نیست»<sup>۳</sup>.

## درون مایه مقاله

### ازلیة النفس و بقائها

رسالة ازلیة النفس و بقائها اثر سعد بن منصور معروف به ابن‌کمنه است که آن را به زبان

۱. تعديل المعيار فی نقد تنزیل الاسرار در منطق و مباحث الفاظ، صص ۲۳۵-۲۳۶.

۲. الجديد فی الحکمة، صص ۲۰۵-۲۰۶.

۳. نهاية الکلام فی حل شبهة کل کلامی کاذب، نامه مفید، صص ۱۱۳-۱۱۴ معای جذراهم نزد متقدمان قرن هفتم، صص ۷۷-۷۸.

عربی به رشته تحریر درآورده است. این کمونه در این اثر به شرح و بسط برهان اختراعی خود بر ازلیت و ابدیت نفس می‌پردازد.

این اثر مشتمل بر دو مقاله است که هریک دارای سرآغازی جداگانه است.

مقاله اول، در اثبات ابدیت نفس، دارای ۱۰ فصل؛ مقاله دوم، در اثبات ازلیت و قدم نفس و اینکه نفس نه مزاج است و نه متولد از مزاج، دارای ۱۱ فصل.

## فصل اول

### در بیان شرح اسم نفس

این کمونه در این فصل به ارائه سه تعریف رسمی - و نه حدی - از نفس، که توسط حکمای مقدم بر او بیان شده می‌پردازد. مقصود او در مقاله اول تصدیق و اثبات ابدیت نفس است و هر تصدیقی نیازمند تصور مفرداتش است.

۱. تعریف اول تعریفی است که ارسطو و حکمای مشاء بیان کرده‌اند: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است».

۲. تعریف دوم: «نفس جوهر غیر جسمانی است که علت حرکت در بدن است».

۳. تعریف سوم تعریفی است که ابوالبرکات بغدادی در المعبر ذکر کرده است: «نفس قوه‌ای است که در بدن حلول کرده و در آن عمل می‌کند و افعال و حرکاتی که در زمان و جهت مختلفند، بوسیله نفس از بدن صادر می‌شود. این نفس دارای شعور و معرفتی است که او را از غیر تمییز می‌دهد و بوسیله آن کمال نوعی بدن حاصل و حفظ می‌شود».

این کمونه بعد از ذکر هر تعریف، شرح و توضیحی مختصر از آن ارائه می‌دهد.

## فصل دوم

### در اثبات وجود نفس انسان

مصنف در این فصل بیان می‌کند که هر شینی چهار نحوه وجود دارد: وجود عینی، وجود



ذهنی، وجود لفظی و وجود کتبی که هر مرتبه بر ماقبل خود دلالت می‌کند و هدف در فصل دوم اثبات وجود عینی نفس انسانی است. بدیهی است که «من» در «من چنین انجام دادم و...» موجود است و این شیء که با «من» به آن اشاره می‌شود، با بدن محسوسی که دائم در حال تغییر و تبدل است متفاوت است. این شیء با تمام ادراکها تمام مدرکات را ادراک می‌کند و همچنین قادر و فاعل و مرید و... است.

این‌گونه در ادامه به اثبات نفس بر حسب رسم اول پرداخته و ثابت می‌کند که این شیء که با «من» به آن اشاره می‌شود کمال اول طبیعی برای جسم طبیعی است. و به نظر او تمام آنچه در تعریف ابوالبرکات از نفس گفته شده نیز بر «من» صادق است. او سپس با بیانی مفصل ثابت می‌کند که این شیء، جوهر غیر جسمانی و محرک بدن است و در نهایت وجود نفس بر حسب رسم دوم نیز اثبات می‌شود.

## فصل سوم

### در واجب و ممکن و انقسام موجود به آندو

در این فصل تعاریفی از واجب، ممکن و ممتنع ارائه می‌شود. هر ماهیتی که در اعیان موجود است در نفس و ذات خود یا اقتضای وجود دارد که واجب‌الوجود لذاته است، یا اقتضای عدم دارد که ممتنع‌الوجود لذاته است، یا نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم که ممکن‌الوجود لذاته خواهد بود.

ممتنع‌الوجود با مطلقاً ممتنع است و یا به واسطه شرطی. در صورت اول به هیچ وجه وجود پیدا نمی‌کند. اما اگر به واسطه شرطی ممتنع باشد آن شرط یا ذات ممتنع است یا غیر ذات. اگر آن شرط، ذات ممتنع باشد وجودش تنها با ارتفاع ذات ممکن خواهد بود که در این صورت لازم می‌آید شیء هم موجود باشد و هم معدوم و این محال است.

این‌گونه در ادامه این فصل، برخی از اشکالات سوفسطائیان در باب واجب و ممکن را طرح کرده و به جواب از آنها پرداخته است.

## فصل چهارم

در اینکه واجب الوجود هیچ گاه معدوم نمی شود

اگر عدم بر واجب الوجود ممتنع باشد مطلوب حاصل است، اما اگر ممتنع نباشد و واقع نشود باز مطلوب حاصل است، ولی اگر عدم ممتنع نباشد و واقع شود از دو حال خارج نیست:

الف- وقوع عدم با سبب و علت است، که این شق جایز نیست زیرا در آن صورت وجود واجب متوقف بر عدم سبب عدمش خواهد بود، پس متوقف بر غیر می شود؛ و هر آنچه وجودش متوقف بر غیر باشد ممکن است و لازم می آید که یک شیء هم واجب لذاته باشد هم ممکن لذاته که محال است.

ب- وقوعش بدون سبب و علت است. این شق هم جایز نیست، زیرا یا عدم و وجود نسبت به ماهیت مساوی هستند، در این صورت ترجیح یکی بر دیگری باید با علت و سبب منفصل باشد و این خلاف فرض است. یا عدم و وجود نسبت به ماهیت مساوی نیستند. اگر طرف وجود اولی باشد، در صورتی که وقوع طرف عدم ممکن نباشد مطلوب حاصل است. اگر وقوع طرف عدم ممکن باشد وجود آن باید با سببی باشد که این خلاف فرض است. اگر طرف عدم اولی باشد، در صورتی که وقوع طرف وجود ممکن نباشد واجب ممتنع لذاته خواهد بود و این محال است. اگر وقوع طرف وجود ممکن باشد وجود واجب نیازمند به علت خارج از ذات خواهد بود و این محال است. و چون عدم از این دو قسم خالی نیست و هر دو قسم ممتنع است، در نتیجه عدم واجب ممتنع خواهد بود.

## فصل پنجم

در بیان اینکه نفس انسان قدیم است

در این فصل مصنف برهانی بر قدیم بودن نفس انسان اقامه می کند و مدعی است که این

برهان از ابداعات خود اوست، با این شرح که اگر نفس انسان حادث باشد محتاج علتی است که وجود آن را واجب کند و این علت یا قبل از حدوث نفس موجود است که این قسم جایز نیست، زیرا در این صورت، نفس باید قبل از وجودش موجود باشد، چون تخلف معلول از علت تامه محال است؛ یا اینکه آن علت قبل از حدوث نفس موجود نیست، پس آن نیز حادث است و این قسم هم از دو حال خارج نیست: علت، یا بسیط است یا مرکب. شق اول جایز نیست، چون خود آن علت نیز به علتی حادث و بسیط نیازمند است. نقل کلام به آن علت می‌کنیم و در نهایت به دور یا تسلسل می‌انجامد که هر دو باطل و محال‌اند.

در ادامه این بحث مصنف شرایط تسلسل محال را ذکر کرده و برهانی بر ابطال آن اقامه می‌کند.

شق دوم نیز جایز نیست، زیرا هر آنچه علتش مرکب باشد خود نیز مرکب خواهد بود و مرکب بودن نفس انسان باطل است.

چون هر دو قسم وجود یا عدم علت قبل از حدوث نفس باطل شد حدوث نفس انسان باطل می‌شود. در نتیجه نفس ازلی و قدیم است.

### فصل ششم

در بیان اینکه هر ممکن قدیم دارای علتی قدیم است

مصنف در این فصل بیان می‌کند که هر ممکنی دارای علت است، زیرا ممکن ماهیتی است که نسبتش به وجود و عدم مساوی است و یک طرف بر دیگری ترجیح پیدا نمی‌کند مگر بواسطه مرجحی که غیر ماهیت ممکن است. وی با اقامه برهان اثبات می‌کند که اگر ممکن قدیم باشد، علتش نیز باید قدیم باشد با این تفاوت که اگر ممکن بسیط باشد علت تامه آن قدیم خواهد بود و اگر مرکب باشد علت ناقصه آن. در ابتدای فصل نیز اعتراضات متکلمان بر امتناع ترجیح بدون مرجح را مطرح کرده و پاسخ داده است.

## فصل هفتم

در بیان اینکه عدم معلول از عدم علتش منفک نمی‌شود

این‌گونه با اقامه برهانی اثبات می‌کند که عدم معلول از عدم علتش منفک نمی‌شود. عدم شیء بعد از وجودش، امر حادث است و در نتیجه نیازمند علت و سبب، این سبب، ذات معلول نیست، زیرا در این صورت هیچ‌گاه نباید وجود پیدا می‌کرد. بنابراین، علت غیر ذات معلول است که همان عدم علت معلول است.

از برهان مذکور، نمی‌توان نتیجه گرفت که عدم حوادث محسوس حاکی از عدم واجب‌الوجود است، زیرا عدم حوادث محسوس به معنای عدم ذات آن حوادث نیست، بلکه به معنای تغییر و انتقال آنهاست، و از تغییر معلول هم عدم علت لازم نمی‌آید.

از این بحث همچنین روشن می‌شود که امور عدمی، علت امور وجودی نیستند. بنابراین، زوال مانع، اگر عدمی باشد، جزئی از علت معلول عدمی است و نه معلول وجودی. این مطلب در جواب این اشکال بیان شده که اگر زوال مانع، جزئی از علت باشد، مستلزم تأثیر معدوم در وجود است. پس عدمی بودن علت نفس، ممکن نخواهد بود. در این صورت، برهان مذکور در این رساله بر ابدیت نفس باطل می‌شود، زیرا این برهان مبتنی است بر اینکه اگر نفس معدوم شود، علتش معدوم شده و از معدوم شدن علتش، عدم واجب‌الوجود لازم می‌آید. این مطلب، در صورتی لازم می‌آید که علت نفس، وجودی باشد. اما اگر علت عدمی باشد، از عدم آن، عدم واجب‌الوجود لازم نمی‌آید، در نتیجه برهان باطل می‌شود. اما اگر زوال مانع، جزئی از علت نباشد و با این حال وجود معلول بر آن متوقف باشد، استحالة انفکاک عدم معلول از عدم علتش باطل نخواهد شد.

## فصل هشتم

در بیان اینکه هر ممکنی در سلسله احتیاج به واجب‌الوجود

لذاته منتهی می‌شود

هر ممکنی دارای علتی است که آن علت هم‌زمان با معلول موجود است و در حال وجود

معلول هم در آن تأثیر می‌کند. علت ممکن یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود. اگر ممکن‌الوجود باشد، خود دارای علتی است که در تهایت باید به علتی بی‌نیاز از مؤثر منتهی شود که آن علت بی‌نیاز از مؤثر، واجب‌الوجود است. زیرا اگر ممکن باشد، محتاج علت خواهد بود، در حالی که بی‌نیاز از مؤثر فرض شده بود و این خلاف فرض است. اگر سلسله علل ممکن به علت بی‌نیاز از مؤثر منتهی نشود تسلسل لازم می‌آید که تسلسل هم باطل است.

اگر سلسله ممکنات به واجب منتهی نشود پنج محال لازم می‌آید:

۱. عدم انقسام موجود به واجب و ممکن.
  ۲. عدم احتیاج ممکن به علت موجود.
  ۳. تقدم زمانی علت بر معلول.
  ۴. افتقار علت به معلول به طریق دور.
  ۵. افتقار علت به معلول به طریق تسلسل.
- و از آنجایی که هریک از موارد فوق محال و باطل است، منتهی شدن ممکنات به واجب‌الوجود، ضروری است.
- مطلب مذکور، آخرین مقدمه‌ای است که بیان آن برای اثبات ابدیت نفس لازم بود.

## فصل نهم

در ترتیب مقدمات مذکور یا مقدمات بدیهی دیگر

برای اثبات ابدیت نفس انسان

این‌کمون در این فصل به بیان و ارائه برهان خود بر ابدیت نفس می‌پردازد. به رای او مقدمات مذکور در فصلهای قبل را می‌توان به چندین شکل ترتیب داد، به طوری که هر یک به مقصود و مطلوب منجر شود. اما ترتیب این مقدمات، مستلزم آشنایی با قواعد و قوانین منطقی است. او خود سه شکل و ترتیب را ذکر می‌کند:

۱. اگر نفس انسان بعد از وجود معدوم شود، واجب‌الوجود معدوم می‌شود.
- ولی واجب‌الوجود معدوم نمی‌شود.

پس نفس انسان بعد از وجود، معدوم نمی شود.

توضیح آنکه نفس انسان یا واجب است یا ممکن. بنابر هر دو تقدیر، از عدم آن عدم واجب الوجود لازم می آید که محال است. بطلان شق اول، ظاهر است. اما اگر نفس ممکن باشد، دارای علتی است. و اگر نفس قدیم باشد آن علت هم قدیم خواهد بود. اما نفس قدیم است، پس علتش هم قدیم است. بنابراین، اگر نفس معدوم شود، از عدم آن عدم علتش لازم می آید.

۲. تقریر دوم در بیان بقای نفس انسان این است که:

یکی از دو امر ذیل لازم است:

یا نفس انسان بعد از وجودش معدوم نمی شود.

یا از عدم نفس بعد از وجودش عدم واجب لازم نمی آید.

شق دوم منتفی است، پس شق اول ثابت می شود.

صادق بودن هر دو قضیه ممتنع است، زیرا از صدق آن دو عدم واجب الوجود لازم می آید و چون عدم واجب محال است، بنابراین اجتماع دو قضیه فوق در صدق، و همچنین اجتماع نفیض آن دو در کذب محال خواهد بود.

۳. قدیم بودن نفس انسان یا عدمش جمع نمی شود. و چون نفس انسان قدیم است بنابراین، معدوم نمی شود. زیرا هر چه قدیم است عدمش بعد از وجود ممتنع است. چون هر آنچه قدیم است یا دارای علتی نیست که در این صورت، واجب الوجود است و عدمش ممتنع، یا دارای علتی است که در این صورت، عدمش هم باید علت و سببی داشته باشد. این سبب یا عدم علتش خواهد بود، یا سببی دیگر که در هر دو صورت عدم واجب لازم می آید که محال است. در نتیجه عدم قدیم محال خواهد بود.

## فصل دهم

در بیان دلایل قائلان به ابدیت نفس برای روشن شدن آنکه

برهان مذکور از سایر حجتها برتر است

این کمونه در این فصل، دلایل سایر قائلان به ابدیت نفس را بیان می کند تا روشن کند که

روش و طریق او برای اثبات قدیم بودن نفس از دلایل دیگر برتر است. وی سه دلیل از افلاطون را که این مسکویه در کتاب الفوز الاصح ذکر کرده نقل می‌کند و در آخر هم بیان می‌کند که او این دلایل را آنچنانکه شایسته است نمی‌فهمد. در ادامه این فصل، استدلال ابن سینا را از کتاب شفا و نجات بر فانی نبودن نفس و همچنین استدلال ابوالبرکات بغدادی را برابندیت نفس نقل می‌کند. در آخر فصل پس از نقل ادله آنان، چنین نتیجه می‌گیرد که این ادله مفید یقین نیستند و تنها برهان اختراعی او از قیاسهای برهانی است.

### درون مایه مقاله

#### النفس ليست بمزاج البدن و لا كائنة عن مزاج البدن

### فصل اول

#### در بیان عدم حاجت به تصور ماهیت و حقیقت نفس و مزاج

برای اثبات این مدعا که نفس عین مزاج بدن یا معلول مزاج بدن نیست، لازم است ابتدا به بیان چیستی نفس و نیز چیستی مزاج پرداخته شود، زیرا مدعای فوق یک تصدیق است و در هر تصدیقی باید عنوان موضوع و محمول و رابطه تصور شود؛ و تصویری که تصدیق به آن محتاج است، تصویری است که دال بر مفهوم اسم باشد. اما تصور به حسب ذات و اقوال شارح‌های که دال بر ماهیت شیء باشند، تنها برای کسی حاصل می‌شود که عالم به وجود آن شیء باشد؛ و این تصور خود محتاج تصدیق است. بنابراین برای اثبات قضیه مذکور بیان شرح اسم نفس و مزاج کافی خواهد بود و نیازی به تصور ماهیت و حقیقت نفس و مزاج نیست.

### فصل دوم

#### در بیان شرح اسم نفس و اثبات وجود آن

این‌گونه در این فصل به بیان شرح اسم نفس می‌پردازد. در هر انسانی، شیء واحدی

وجود دارد که به تمام ادراکها - محسوس یا معقول، بسیط یا مرکب، کلی یا جزئی، حاضر یا غایب - مدرک است. و همین شیء واحد است که محسوسات ظاهری و باطنی را درک می‌کند و در صور موجود در خیال تصرف می‌کند؛ و این شیء همان چیزی است که ما با ضمیر «من» به آن اشاره می‌کنیم. نظیر این شیء در حیوانات نیز موجود است.

تعریف مشهور حکما از نفس این است که: «نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی» و یا «کمال اول طبیعی است برای جسم آلی». از نظر مزلف نفس به این معنا، شامل قوای نباتی هم می‌شود و برای تخصیص آن به نفس انسانی و حیوانی باید قید «مدرک» و «متحرک به اراده بودن» هم به تعریف اضافه شود.

## فصل سوم

در بیان حقیقت مزاج به وجهی که حکما بر آن اتفاق نظر دارند

این‌گونه در این فصل شرح اسم مزاج را به وجهی که حکما بر آن اتفاق نظر دارند، بیان می‌کند. از نظر فلاسفه، هنگامی که عناصر اربعه در بعضی مرکبات با هم جمع شوند و این اختلاط آنها اقتضا کند که بعضی از آنها از بعض دیگر منفعل شوند، به طوری که صرافت کیفیت هریک از آنها به واسطه دیگری شکسته شود، کیفیت مشابهی در اجزای مرکب حاصل می‌شود که متوسط میان اضداد است. این کیفیت، همان مزاج است و در صورتی حاصل می‌شود که اجزای عناصر شکسته شود و بیشتر اجزای هر یک از آنها با بیشتر اجزای دیگری تماس شود.

مؤلف در ادامه بحث، بعضی از اشکالات و ایرادات متکلمان بر تعریف حکما درباره مزاج و جواب حکما را ذکر کرده و معتقد است که استدلال‌های متکلمان برای قدح در امکان حصول مزاج، غیر یقینی‌اند؛ و به همین دلیل هم بعضی از آن استدلال‌ها و جواب حکما به آنها را بیان کرده، تا روشن شود که وقوع مزاج محال نیست. پس نمی‌توان با انکار وقوع مزاج بر او ایراد گرفت که ذکر برهان بر اثبات اینکه نفس عین مزاج یا



معلول مزاج نیست زائد است و قصدش از بیان آن مطالب، تبیین ماهیت و حقیقت مزاج نبوده است.

### فصل چهارم

#### در بیان مراتب وجود اشياء

گاه موجود بر «آنچه حاصل در اعیان است» اطلاق می شود و گاه بر «امور اعتباری که در اذهان حاصل اند»، مثل وجوب و امکان و امتناع؛ و گاه هم بر «آنچه در لفظ یا کتابت است» به صورت مجازی موجود گفته می شود، زیرا کتابت بر لفظ دلالت می کند و لفظ نیز دال بر وجود خارجی است، پس «موجود» به حقیقت بر موجود خارجی حمل می شود.

### فصل پنجم

#### در بیان اینکه علت حادث زمانی، حادث زمانی است

هر حادث زمانی محتاج به علتی است که خود آن علت، حادث زمانی است. و این مسئله در مورد حادث ذاتی صادق نیست، همچنان که معلول اول واجب الوجود، حادث است در حالی که علتش حادث نیست. و حادث ذاتی اعم از حادث زمانی است.

اگر قضیه فوق صادق نباشد یا باید حادث احتیاج به علت نداشته باشد، یا علتش دائمی باشد. بطلان شق اول بدیهی است، زیرا هر کس به ضرورت عقل می داند که عدم هیچ معدومی بدون مرجح به وجود تبدیل نمی شود. شق دوم نیز باطل است، زیرا در آن صورت وجود حادث در زمان و حالی مشخص و معین و نه در زمان و حال دیگر، ترجیح بلامرجح خواهد بود.

## فصل ششم

در بیان اینکه علت وجود حادث زمانی مرکب است

از موجودی که وجودش دائمی است و از سبقت حادث دیگری بر آن

علت حادث، از آن جهت که خود حادث است، بر حادث دیگری متوقف است و این سلسله تا بی نهایت ادامه یابد. از آنجا که این علل غیر متناهی اند، وجودشان مقارن با یکدیگر نیست، زیرا از حادث اول سلسله ای غیرمتناهی از حوادث و از حادث دوم نیز سلسله غیر متناهی دیگری حاصل می شود. حال اگر هر یک از اجزای دو سلسله به ترتیب با یکدیگر منطبق شوند تساری زائد با ناقص لازم می آید که بطلانش آشکار است، و اگر منطبق نشوند، لازم می آید که سلسله دوم از یک طرف منقطع و در نتیجه متناهی شود؛ و چون سلسله اول هم تنها یک مرتبه زیادتیر از سلسله دوم بود، تناهی آن لازم می آید در حالی که غیر متناهی فرض شده بود؛ و این خلاف فرض است. چون وجود این علل و معلولها مقارن با یکدیگر نیست، حادث سابق نمی تواند علت تامة حادث بعدی باشد، زیرا علت تامة باید مقارن با وجود معلول باشد. براین مطلب هم مصنف برهانی اقامه می کند و در نهایت نتیجه می گیرد که علت تامة وجود حادث زمانی، مرکب است از موجودی که وجودش دائمی است و از سبقت حادثی دیگر بر آن.

## فصل هفتم

در بیان اینکه اگر علت مرکب باشد معلول آن نیز مرکب خواهد بود

وقتی علت مرکب باشد محال است که معلول صادر از آن بسیط باشد، زیرا در آن صورت یا هر یک از اجزای آن علت، یا یک جزء آن، در تأثیر مستقل اند یا مستقل نیستند:

الف- اگر مستقل باشند، استناد تأثیر به کل آن مرکب ممتنع خواهد بود، زیرا جزء

مقدم بر کل است و برای تأثیر اولی است، در حالی که ما فرض کرده بودیم که مؤثر در آن معلول، کل مرکب است؛ و این خلاف فرض است.

ب- اگر مستقل نباشند:

یا هریک از اجزا در جزئی از ذات معلول تأثیر دارند، به طوری که از اجتماع اجزا، معلول به طور کامل حاصل می شود، و این محال است، زیرا مرکب بودن معلول را اقتضا می کند، در حالی که ما فرض کرده بودیم معلول بسیط است؛ و این خلاف فرض است. یا هیچ یک از اجزا، مؤثر در معلول نیستند و در صورت اجتماعشان اگر به همان حال قبل از اجتماع باقی بمانند باید کل، غیر مؤثر باقی بماند که خلاف فرض است. اگر در حال اجتماع امر زایدی حاصل شود که قبل از اجتماع وجود نداشت و آن امر زائد علت وجود آن بسیط باشد، آن امر زائد:

۱. یا عدمی است که در این صورت نمی تواند در تأثیر مستقل باشد؛ و این خلاف فرض است.

۲. یا وجودی است:

اگر بسیط باشد به صدور آن بسیط از آن علت مرکب نقل کلام می کنیم. اگر مرکب باشد کلام در کیفیت صدور معلول بسیط از آن، مثل کلام در صدور معلول بسیط اول خواهد بود.

و بنا بر هر دو تقدیر تسلسل لازم می آید که محال است.

مصنف این برهان را برای محال بودن صدور معلول بسیط از علت مرکب اقامه می کند و متذکر می شود که سایر حکما این برهان را برای استحاله وقوع ترکیب در علت به طور مطلق - خواه معلول آن بسیط باشد خواه مرکب - ذکر کرده اند. اما به عقیده او این برهان برای مطلوب آنان کافی و راهی نیست.

## فصل هشتم

در بیان اینکه مرکب بودن نفس محال است

نفس بسیط است و محال است که مرکب از اجزا باشد، زیرا اگر مرکب از اجزا - چه اجزای حسی و چه اجزای عقلی - باشد، آن اجزا:

الف - یا عالم نیستند؛ که این قسم جایز نیست، زیرا ضمیر مضموم در عبارات «أنا علمت»، و «أنا أدركت» اشاره به نفس دارد و علم به عالم بودن نفس در این حال از قویترین علوم بدیهی است.

ب - یا عالم اند که این قسم هم جایز نیست، زیرا:

۱. یا بعضی از آن اجزا موصوف به آن علم‌اند و در این صورت:

یا آن بعض قابل قسمت فرضی نیست:

یا آن بعض متحیز نیست که همان مطلوب ماست، یا آن بعض متحیز است که همان جوهر فرد است و ادله بسیاری بر بطلان آن اقامه شده و مصنف نیز یکی از آن براهین را توضیح می‌دهد.

یا آن بعض قابل قسمت فرضی است، تقسیم اول بعینه مطرح می‌شود که موصوف به آن علم:

یا کل آن بعض است، یا بعضی آن بعض است که در این صورت لازم می‌آید کل آنچه قابل قسمت فرضی است متصف به آن علم نباشد. بنابراین، موصوف به آن علم قابل قسمت فرضی نخواهد بود. (همچنان که در منطق بیان شده است).

۲. یا کل اجزای آن مرکب موصوف به آن علم‌اند و در این صورت:

یا هر یک از اجزای آن مرکب عالم‌اند:

یا کل اجزا عالم به یک علم‌اند که لازم می‌آید یک عرض در یک حالت، حال در بیش از یک محل باشد و این محال است. یا هریک از اجزا عالم به علمی مغایر با علم جزء

دیگر است که لازم می‌آید هریک از اجزا خود نفس باشند و آنچه را نفس واحد فرض کرده بودیم نفوس کثیر می‌شود؛ و این خلاف فرضی است.

یا هریک از اجزای آن مرکب عالم نیستند، پس هنگام اجتماع آن اجزا: یا علم در آن مجموع حادث نمی‌شود، پس آن مرکب عالم نیست، در حالی که آن را عالم فرض کرده بودیم؛ و این خلاف فرضی است. یا علم در آن مجموع حادث می‌شود؛ در این صورت:

یا علم به انقسام آن مرکب، تقسیم می‌شود که محال است، چون تقسیم علم متعلق به امور بسیط، محال است. یا علم به انقسام آن مرکب، تقسیم نمی‌شود. این شق هم محال است، زیرا باید بین عالم و علمش نسبتی وجود داشته باشد و آلا عالم بودن او اولی از عالم بودن غیرش نخواهد بود، و آن نسبت هم یا برای هر یک از اجزای مرکب است، یا برای بعضی از اجزا، یا برای هیچ یک از اجزای مرکب نسبتی با آن علم نیست. مصنف با توضیحات خود هر سه قسم را ابطال می‌کند.

وی در نهایت نتیجه می‌گیرد که نفس - چه انسانی و چه حیوانی - بسیط خواهد بود و حلولش در محل مرکب هم محال است.

### فصل نهم

در ترتیب مقدمات مذکور برای اثبات اینکه

نفس عین مزاج یا معلول مزاج نیست

در این فصل، مصنف، مقدمات برهان خود را مرتب می‌کند تا به نتیجه مطلوب - یعنی اثبات اینکه نفس عین مزاج بدن و نیز معلول آن نیست - دست یابد و در ضمن این برهان، ازلیت نفس را نیز اثبات می‌کند. اما برهان عبارت است از این که:

هر نفسی قدیم است.

هیچ مزاج بدنی و یا آنچه حادث از مزاج بدن است قدیم نیست.

پس نفس مزاج بدن و یا حادث از مزاج بدن نیست.  
 این قیاس، ضرب اول از شکل دوم است. کبرای قیاس ظاهر و آشکار است، اما اثبات صغری به این ترتیب است که:  
 نفس اگر قدیم نباشد حادث است و هر حادثی مرکب است.  
 هیچ مرکبی نفس نیست بالضرورة.  
 پس هیچ حادثی نفس نیست بالضرورة.  
 عکس قضیه فوق این است که: هیچ نفسی حادث نیست بالضرورة، در نتیجه نفس قدیم است.

قیاس فوق، ضرب دوم از شکل اول است. کبرای این قیاس در مباحث قبل اثبات شده و اما اثبات صغری: علت تامه هر حادثی، مرکب است از موجودی دائمی و سبقت حادثی دیگر بر آن.

هر آنچه علتش مرکب است خود نیز مرکب است.

پس هر حادثی مرکب است.

مهندس مدعی است که دو مقدمه از این برهان از مطالبی است که تنها او آنها را بیان کرده و توسط فلاسفه پیشین مطرح نشده است: اول اینکه هر حادثی مرکب است؛ و دیگر اینکه هر آنچه علت تامه‌اش مرکب باشد خود مرکب خواهد بود. وی همچنین در برهانی که بر قدم نفس اقامه کرده ادعای تفرد کرده است.

## فصل دهم و یازدهم

### در بیان تشکیکهای معاندان بر مقدمات برهان و جواب از تشکیکها

مؤلف در دو فصل آخر به بیان اشکالاتی که بر مقدمات برهان او وارد شده و جواب به آنها می‌پردازد.

مستشکل هم بر صغرای برهان (= نفس قدیم است) و هم بر کبرای برهان (= مزاج بدن و یا معلول مزاج بدن قدیم نیست) اشکال کرده است. مؤلف برای قدیم بودن نفس استدلالی اقامه کرد که مبتنی بر مرکب بودن حادث به واسطه علت تامه‌اش بود.

مستشکل نمی‌پذیرد که علت تامه هر حادثی مرکب باشد و در ابطال عقیده مؤلف، بر مقدماتی که تصدیق قضیه فوق به آنها وابسته است ایراد می‌گیرد. از جمله بر استحالة ترجیح بدون مرجع و استحالة تسلسل اسباب و مسبب‌های مقارن در وجود تابی‌نهایت، و نیز بر وجوب تقارن علت تامه با معلول اشکال می‌کند.

مستشکل در پایان توضیح و بیان اشکالات خود بر سه مقدمه فوق می‌گوید که بر فرض صحت استدلال مؤلف، آنچه اثبات می‌شود مرکب بودن علت حدوث حادث است و نه علت خود حادث؛ و حدوث با حادث متفاوت است.

اشکال دیگر بر این مقدمه برهان است که «هر آنچه علت تامه‌اش مرکب باشد خود نیز مرکب است»؛ با این بیان که قضیه فوق بر این استدلال استوار است که اگر هریک از اجزای علت مرکب به طور جداگانه تأثیر نداشته باشند مجموع اجزا هم تأثیری نخواهند داشت و این استدلال با هیئت اجتماعی معارض است.

مستشکل در ادامه بر مقدمه دیگر برهان که عبارت بود از مرکب نبودن نفس، نیز اشکال می‌کند، زیرا به عقیده او این مقدمه بر ابطال جوهر فرد مبتنی است و استدلال مذکور برای ابطال جوهر فرد مصادره به مطلوب است. وی در نهایت نتیجه می‌گیرد که نفس قدیم نیست. همچنین به نظر وی کبرای برهان هم تنها در مورد مزاجهایی صادق است که حدوثشان را بعد از عدم مشاهده می‌کنیم و در غیر این مزاجها، قضیه فوق صادق و جاری نیست.

این‌کمون در فصل آخر به تمام اشکالات مذکور پاسخ می‌دهد.

### درون مایه رساله

#### أبدية النفس و قدمها و بساطتها

این رساله بخشهایی از مقاله اول رساله اول است که فقراتی از چند فصل در آن تلفیق شده است. این‌کمون این رساله را نیز برای اثبات بقاء نفس با بعضی براهین اختراعی خویش نگاشته و در اثناء آن به مناسبت، برهان خود را بر قدیم بودن نفس هم حکایت کرده است. این‌کمون خود در این رساله به دو مقاله مزبور نظر داشته است. وی در

دیباچه این رساله پس از اینکه از برهان اختراعی خود با اشاره یاد می‌کند، می‌نویسد:

«در این مقاله تنها به تقریر برهان ساخته خود پرداختم و در مقالات دیگر خود اعتراضات جمعی از فضلا را بر مقدمات برهان با جوابها و توضیحات آن یاد کرده‌ام.»

او در این مقاله نام کسی یا کتابی را نیاورده است.

تقریر برهان به این ترتیب است که:

یا نفس بعد از وجودش معدوم نمی‌شود، یا از عدم آن بعد از اینکه موجود شد، عدم واجب‌الوجود لازم نمی‌آید، اما از عدم نفس بعد از اینکه موجود شد عدم واجب لازم می‌آید. پس نفس بعد از وجود، معدوم نمی‌شود.

مصنف در ادامه توضیح می‌دهد که اجتماع این دو قضیه بر صدق و اجتماع نقیض آن دو بر کذب، ممتنع است. بنابراین، یکی از دو قضیه لازم است.

وی در اثبات قضیه اول، یعنی امتناع عدم برای نفس، به این ترتیب استدلال می‌کند که نفس یا واجب است یا ممکن. اگر واجب باشد از عدم آن، عدم واجب لازم می‌آید که محال است. اگر ممکن باشد یا قدیم است یا حادث. حادث بودنش ممتنع است، پس قدیم است. علت هر ممکن قدیمی هم قدیم است. اگر ممکن قدیم بسیط باشد، علت نامع آن قدیم است؛ و اگر مرکب باشد، علت ناقصه آن قدیم خواهد بود. عدم معلول نیز بطور کلی یا از جهت عدم علت آن است یا به سبب دیگری که از آن، عدم علت آن معلول لازم می‌آید؛ و عدم قدیم هم باید به سبب عدم علتش باشد که به عدم قدیم اول یعنی واجب‌الوجود بالذات منتهی می‌شود. به این ترتیب از عدم نفس، عدم واجب لازم می‌آید که محال است. پس عدم نفس محال است.

مؤلف در توضیح انتغای قضیه دوم، یا به عبارتی در اثبات امتناع عدم برای نفس، برهان اختراعی خود را بر قدیم بودن نفس نیز حکایت می‌کند که پیشتر آن را بیان



کردیم<sup>۱</sup>. همچنین در ضمن توضیح شقوق مفروض در فرض حادث بودن نفس<sup>۲</sup> با اقامه براهینی اثبات می‌کند که علت معلول حادث باید حادث باشد. همچنین معلول بسیط از علتی بسیط صادر می‌شود و صدور آن از علتی مرکب محال است. وی در ادامه بیان می‌کند که مرکب بودن علت مزبور هم جایز نیست، زیرا هر آنچه علتش مرکب باشد خود نیز مرکب خواهد بود. ولی مرکب بودن نفس از دو وجه محال است:

وجه اول آنکه: اگر نفس مرکب باشد، ذات خود را ادراک نخواهد کرد. ثانی باطل است، پس مقدم هم باطل خواهد بود. بیان لزوم به این شرح است که علم به جزء قبل از علم به کل است. پس اگر نفس به ذات خود علم پیدا کند باید ابتدا به جزء ذات خود علم داشته باشد که ممتنع است، زیرا عالم به شیء، خود می‌داند که اوست که به آن شیء علم دارد و این مستلزم علم به ذات است. پس نفس قبل از ادراک ذات خود، مدبری ذاتش نخواهد بود که خلف لازم می‌آید.

وجه دوم آنکه: نفس عالم است و اگر مرکب باشد با بعضی از اجزای نفس متصف به علم است یا تمام اجزای آن. اگر بعضی از اجزای نفس متصف به علم باشد: در صورتی که این بعض قابل قسمت فرضی نباشد، مطلوب حاصل می‌شود. اگر قابل قسمت باشد، نقل کلام در این بعض می‌شود که موصوف به علم، بعض از آن بعض است یا کل آن و تسلسل لازم می‌آید که محال است. اگر کل اجزای نفس موصوف به علم باشد و هر یک از آنها عالم به علم واحدی باشند، لازم می‌آید که حال واحد در حالتی واحد در بیشتر از یک محل باشد که ممتنع است. و اگر اجزا عالم به علوم مختلف باشند، لازم می‌آید که نفس واحد، نفوس کثیر باشد که خلاف فرض است.

اگر اجزای نفس عالم به علمی نباشند؛ در این صورت:

۱. ر.ک به ص ۶۹، مقدمه مصحح.

۲. ر.ک به همان.

اگر در مجموع اجزا علم حادث نشود، نفس عالم نخواهد بود که این خلاف فرض است.

اگر در مجموع اجزا علم حادث شود، در این صورت یا علم به انقسام اجزا منقسم می شود. یا علم به انقسام اجزاء منقسم نمی شود.

این کمونه با ارائه استدلال بیان می کند که هر دو قسم فوق باطل است و در نهایت بساطت نفس و در نتیجه بطلان مرکب بودن علت تامه آن ثابت می شود؛ و چون مرکب یا بسیط بودن علت مذکور باطل است؛ و نیز وجود علت تامه نفس قبل از حدوث نفس نیز باطل است؛ و بطلان این شقوق بنابر فرض حدوث نفس است، پس نفس حادث نبوده و قدیم است.

### مقایسه رساله ابدیه النفس و قدمها و بساطتها

#### با رساله ازلیه النفس و بقائها

رساله دوم - همانطور که قبلاً هم اشاره شد - بخشهایی از مقالة اول است که فقراتی از چند فصل در آن تلفیق شده است. از مقایسه و تطبیق سطر به سطر دو رساله این نتیجه حاصل شد:

قسمت اول رساله دوم (پس از خطبه) که بدین گونه شروع می شود: «هذا تقرير صيغة البرهان ... فانه يقتضى عدم واجب الوجود و هو محال لما ذكر» مطابق است با «صيغة ثانية في تقرير بقاء النفس ...» که فقره ای از فصل ۹ از مقالة اول است.

از عبارت «واجب الوجود إن امتنع عليه العدم...» تا «كان عدم واجب الوجود محتثاً و هو المطلوب» مطابق است با فصل چهارم از مقالة اول.

از عبارت «و إن كان الثاني...» تا دو سطر مطابق است با عبارات «والثاني لا يخلو: إما... فهي إذن قديمة» در صیغه ثانی از فصل نهم از مقالة اول.

از عبارت «لو كانت النفس حادثة...» تا «يكون التسلسل لازماً و هو محال» مطابق است با ابتدای فصل پنجم از مقاله اول «فی أن نفس الانسان قديمة» تا «يكون التسلسل لازماً و ستعرف استحالته».

از عبارت «والعلل و المعلولات بهذه الصفة...» تا «يكونها مؤثرة، هذا خلف» مطابق است با ابتدای فصل هشتم از مقاله اول «فی أن جميع الممكنات ينتهي فی سلسلة الحاجة الى واجب الوجود لذاته» تا «يكونها مؤثرة، هذا خلف».

از عبارت «و برهان بطلان التسلسل أنه...» تا «أنهما غير متناهين، هذا خلف» مطابق است با فقراتی از فصل پنجم از مقاله اول یعنی عبارات «و اعلم أن كل موضع... أنهما غير متناهيتين، هذا خلف».

از عبارت «و سادسها...» تا «و بطلانه معلوم بالبدیهة» مطابق است با عبارت «و سادسها... و معلوم بطلانه بالبدیهة» از فصل پنجم از مقاله اول.

از عبارت «و اذا بطل الدور و التسلسل...» تا «يستحيل أن تكون مركبة» مطابق است با عبارات «و إذا بطل الدور و التسلسل... بطل حدوث نفس الانسان و هو المطلوب» از فصل پنجم از مقاله اول.

از عبارت «الوجه الثاني...» تا «له نسبة اليه، هذا خلف» مطابق است با فقراتی از فصل دوم از مقاله اول «فی اثبات وجود نفس الانسان» یعنی عبارات: «ان هذا الشيء الذي يشار اليه بـ «أنا»... له نسبة اليه، هذا خلف».

از عبارت «و سبب عدم القديم...» تا «و على التقديرين لا ينفك عدم المعلول عن عدم علته» مطابق است با ابتدای فصل هفتم از مقاله اول «فی أن عدم المعلول لا ينفك عن عدم علته» تا «و على التقديرين لا ينفك عدم المعلول عن عدم علته».

از عبارت «لان الممكن القديم لا يخلو...» تا «و ان كان مركبا و جب أن يكون علته الناقصة قديمة و ذلك هو المطلوب» مطابق است با عبارات «الممكن القديم لا يخلو... فقد ثبت ان كل ممكن قديم فعلته قديمة و ذلك هو المطلوب» از فصل ششم از مقاله اول.

از عبارت «علة الممكن الموجودة...» تا «باتقائها اليه واجباً» مطابق است با انتهای فصل هشتم از مقاله اول یعنی عبارات «و علة الممكن لا يخلو... انتهاء جميع الممكنات الى واجب الوجود واجباً».

از عبارت «و اذا انتهى الأمر الى القديم الأول...» تا «يعود الخلف المذكور» مطابق است با عبارات انتهای صیغه ثانیه از فصل نهم: «لا يبدؤ أن ينتهي الأمر الى القديم... يعود الخلف المذكور».

### معرفی نسخ و روش تصحیح متن

از رساله ازلية النفس و بقائها یک نسخه در گنجینه نسخ خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۳۸۱۴ نگهداری می شود. رساله مذکور با خط نسخ خوانا مگر در مواردی اندک، به سال ۱۰۶۲ قمری کتابت شده است. این نسخه در ۱۷۰ صفحه ۱۷ سطر، به قطع رقعی با جلد تیماج قرمز روشن با آستر کاغذی است.

به گزارش آقای بزرگ تهرانی، از این رساله (مشمول بر هر دو مقاله) نسخه‌ای به خط خود ابن کمونه در خزانه غرویه نجف اشرف به انضمام آثار دیگر او از جمله اللمعة الجوينية موجود است که نسب خود را در ابتدای آن: «سعد بن منصور بن سعد بن الحسين هبة الله ابن کمونه» ذکر کرده است.<sup>۱</sup>

از آنجا که نسخه خطی رساله «ازلية النفس و بقائها» منحصر به فرد است، از این رو روش تصحیح قیاسی در تصحیح آن به کار گرفته شد. یعنی کلمات درست و مضبوط با توجه به محتوای اثر جایگزین اغلاط و موارد نامضبوط گردید. در حین تصحیح اگر افزودن کلمه یا کلماتی برای حفظ معنی یا تکمیل جمله ضروری دانسته شد، در متن کتاب، داخل [ ] نهاده شد. و چنانچه کلمه یا عباراتی با توجه به محتوای متن غلط یا

۱. المذمومة، ج ۱۱، ص ۱۳۱؛ ج ۲۱، ص ۴۰۶.

نامناسب تشخیص داده شد، به جای آن کلمه صحیح یا اصح قرار داده شد. تمامی این موارد در متن مصحح شماره گذاری شده و آنگاه کلمه یا عبارات غلط در زیرنویس، هر یک به ترتیب شماره، ثبت و گزارش شده است.

مؤلف گاه نقل قولهایی را جهت بحث و تحقیق در اثر خود آورده است. این نقلها غالباً دارای اختلاف با مأخذ به دست آمده از آنهاست. ازین رو متن اقوال در مأخذ با نقل رساله مقابله شده و تمامی اختلافات یا اغلاط مشخص و ثبت شد. روش کار در این موارد چنین بود که نقل قولها عیناً به گونه‌ای که در نسخه خطی آمده در متن مصحح نوشته شده مگر در مواضعی که نقل از حیث قواعد صرف و نحو و نگارش غلط و در نتیجه مختل معنای عبارت بوده است. در این صورت اغلاط در متن تصحیح و در زیرنویس مقابل (م)، به همان ترتیب که در مورد اغلاط خود متن گفته شد، ثبت شده است.

از رسالة ابدیة النفس و قدمها و بساطتها پنج نسخه فراهم شد:

۱. «ب»: نسخه‌ای که در گنجینه نسخ خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی ضمن مجموعه شماره ۱۸۳۷ نگهداری می‌شود. این رساله نیز با خط نسخ و در سده ۱۱ کتابت شده است. مجموعه مذکور در ۲۳۷ صفحه ۱۷ سطر به قطع خشتی با جلد تیماج قرمز و کاغذ شکری رنگ است این رساله ۱۶ صفحه (از صفحه ۱۲۷ تا ۱۴۲) از مجموعه را به خود اختصاص داده است.

۲. «الف»: نسخه‌ای که در ضمن مجموعه‌ای در کتابخانه خانقاه احمدیه شیراز نگهداری می‌شود. این مجموعه اهدائی از کتابخانه صدرالدین محلاتی است. این رساله در ۱۱ صفحه و به سال ۱۰۵۶ در اصفهان کتابت شده است.

۳. «غ»: نسخه‌ای در ضمن مجموعه‌ای به شماره ۱۱۸۷ متعلق به کتابخانه غرب مدرسه آخوند همدان که هم‌اکنون در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی نگهداری می‌شود. این مجموعه با خط نسخ و در سده دهم یا یازدهم کتابت شده و دارای ۳۹۲

برگ ۲۱ سطری است. این رساله ۵ برگ (از ۲۸۶ تا ۲۹۰) از مجموعه را به خود اختصاص داده است.

۴. «پ»: نسخه‌ای به شماره ۱۴۶۱ که در کتابخانه راغب پاشا نگهداری می‌شود.  
 ۵. «ن»: نسخه شماره ۵۱۰ در مجموعه لندبرگ<sup>۱</sup> در کتابخانه دانشگاه پیل<sup>۲</sup> نگهداری می‌شود. این مجموعه شامل پنج رساله است که چهار رساله آن سال ۶۸۰ در بغداد کتابت شده است. رساله ابدیه النفس رساله پنجم این مجموعه و بدون تاریخ است. چنانکه کاتب رساله اظهار کرده است، آن را از روی رساله‌ای به خط ابن کمونه استنساخ کرده است. لیون نموی<sup>۳</sup> این نسخه را با عنوان «رساله عربی درباره ابدیت نفس»<sup>۴</sup> به صورت فاکسیمیل در ۱۹۴۴ چاپ کرده است.

شایان ذکر است که سه نسخه اخیر به لطف آقای رضا پورجوادی و خانم پروفیسور اشمیشکه هنگامی که مشغول بازبینی نهایی کار بودم، در اختیارم گذاشته شد.

در تصحیح رساله دوم با عنوان «رساله فی ابدیه النفس و قدمها و بساطتها» پس از استنساخ نسخه‌ها و مقابله آنها، از شیوه تصحیح بینابین استفاده شد.

از آنجا که هر پنج نسخه این اثر دارای اغلاط و افتادگی بود استفاده از شیوه تصحیح بر مبنای نسخه اساس ممکن نبود، از این رو، از شیوه تصحیح التقاطی استفاده شد. به طوری که اغلاط، نواقص و افتادگیها با تطبیق و مقایسه نسخ و نیز با توجه و تأمل در مصطلحات و عبارات و همچنین حدود بافت بیان و معنی مقالات رساله اول، اصلاح شد.

همچنین جهت تسهیل در استفاده از متن و قرائت و فهم مطالب، موارد ذیل در تصحیح اعمال شده است:

الف- استفاده از گیومه « » برای تمایز عبارات نقل قول از جملات مصنف.

1. Landberg.

2. Yale.

3. Leon Nemoy.

4. The Arabic Treatise on The Immortality of The Soul.

ب- ذکر منابع و مآخذ اقوال در زیرنویس.

ج- افزودن عناوین موضوعی در مقاله دوم از سوی نگارنده داخل دو قلاب [ ].

د- ذکر شماره صفحات نسخه خطی داخل < > در متن مصحح.

در خاتمه بر خود لازم می دانم که پس از حمد و سپاس خداوند، از زحمات و تلاش خالصانه و بی شائبه اساتید فرزانه ای که سالیانی در محضرشان تلمذ نموده و از رهنمودها و تجربیات ارزنده ایشان به قدر توفیق و سعه وجود بهره مند گشتم سپاسگزاری کنم. از سرکار خانم دکتر فاطمه فنا نیز که همواره مشوق و راهنمای من بوده اند، قدردانی می کنم.

همچنین بر خود فرض می دانم که از خانم پروفسور زابینه اشمیتکه و جناب آقای رضا پورجوادی که تصویر سه نسخه خطی یکی از رساله ها و برخی از منابع مربوط به ابن کمونه را در اختیارم گذاشتند و نیز از آقای عبدالحسین حائری که در انتخاب رساله ازلیة النفس و استفاده از آن مرا مورد لطف قرار دادند و از جناب آقای عظیمی مسئول کتابخانه خانقاه احمدیه شیراز که با حوصله و سعه صدر نسخه خطی یکی از رسالات را در اختیارم گذاشتند، سپاسگزاری کنم. همچنین از محقق ارجمند جناب آقای علی اوجبی که رساله را قبل از چاپ خوانده و آن را ویرایش کرده و نکات ارزشمند و مفیدی را تذکر دادند، تشکر می کنم. در پایان از زحمات بی دریغ همکاران مرکز پژوهش کتابخانه مجلس شورای اسلامی برای چاپ و نشر این اثر، خالصانه تشکر و قدردانی می کنم.

طول عمر با عزت و توفیقات روز افزون همه این بزرگان را از درگاه خداوند متعال خواستارم.

انسیه برخواه

**رسالة**  
**في أزلية النفس وبقائها**





مقالة

في أزلية النفس وبقائها



## بسم الله الرحمن الرحيم

< ١ > الحمد لله الذي نطق بحكمته عجائب صنعته، ووقفت أفكار برئته دون تصوّر مهيته. أحمدته حمد مَنْ أبصر اليقين لعين بصيرته؛ فأثر طريق سلوكه و محبته؛ وأسأله أن يفيض علينا من أنوار هدايته ما يوفّقنا به للخلود في جنته، بمنه و سعة جوده و رحمته.

[أما بعد] فإنّ الذي يتضمّنه هذه المقالة هو إثبات أبدية نفس الإنسان بطريق برهاني، هو ممّا أدركته بفكري، ولم أعرف أنّي سبقت إليه؛ و يتمّ الغرض منها بإيراد عدّة فصول:

## الفصل الأول

### في قول الشارح لمعنى اسم النفس

قد بيّن في العلوم المنطقية أنّ تصوّر الأشياء على قسمين: تامّ و ناقص.

أما التامّ: فهو تصوّر المهيّة من حيث هي تلك <sup>١</sup> المهيّة، كما إذا لمسنا الثّار، فتصوّرنا مهيّة الحرارة من حيث هي هي.

و أما الناقص: فهو تصوّر المهيّة من حيث إنّها موصوفة ببعض الموارد أو الذاتيات التي ليست كمال حقيقتها من غير أن تكون <sup>٢</sup> مهيّتها من حيث < ٢ > هي هي متصوّرة، كعلمنا بأنّ كلّ حادث <sup>٣</sup> له محدث، مع كون مهيّة ذلك المحدث غير متصوّرة لنا.

و الأوّل يُكتسب بالحدّ التامّ و الثاني بالحدّ الناقص والرسوم.

١. م: ذلك .

٢. م: يكون.

٣. م: حدث.

و جميع ما قيل في تعريف النفس إنما هو من قبيل الرسوم؛ لأنَّ تصوُّرها التام كالامر المتعذر؛ فإنَّ النفس مادامت مفرقة في المحسوسات، منصبة إلى الأحوال البدنية؛ فإنَّها تكون<sup>١</sup> معجوبة عن الاطلاع على ذاتها<sup>٢</sup> و حقيقتها. أمَّا مع التجرد عن هذه الأحوال، و الانخراط في سلك التطلُّع إلى الأمور المجردة عن المادة، فقد قيل: إنَّ إلى ذلك سبيلاً، إلا أنَّه لا يكاد يصل إليه مع الرياضة المذكورة إلاَّ من أيد بعناية ربَّانية و قوَّة إلهية.

ولمَّا كان المقصود من هذه المقالة هو التصديق بأنَّ نفس<sup>٣</sup> الإنسان باقية أبداً، و كان كلَّ تصديق مفترقاً إلى تصوُّر مفرداته، كانت الحاجة داعية في تحقيق مطلبنا هذا إلى تصوُّر النفس التي هي أحد أجزائه المفردة؛ و لمَّا لم يكن تصوُّرها التام شرطاً في هذا التصديق، لاجرم وقع الاكتفاء بما ذكره من التعريفات الرسمية التي هي على سبيل شرح الاسم و هي من وجوه:

أحدها: قولهم <٣>: «إنَّ النفس كمال أوَّل لجسم طبيعي آلي»<sup>٤</sup> و شرح هذا الرسم أنَّ الكمال على قسمين: كمال أوَّل؛ و هو الذي به يكون الشيء نوعاً بالفعل؛ و كمال ثانٍ؛ و هو الذي يتبع نوعية الشيء، كالعلم و غيره؛ فقولهم: «أوَّل» احترزوا به عن القسم الثاني من قسمي الكمال اللَّذين ذكرناهما آنفاً؛ و أمَّا قولهم: «لجسم طبيعي» احترزوا به عن كمالات الجسم الصناعي، كالسرير و غيره مثلاً، على ما بيَّن في موضعه.

و اعلم أنَّ ما ذكرنا، على رأى من جعل الطبيعي وصفاً للجسم؛ و أمَّا الطائفة الذين ذهبوا إلى أنَّ الطبيعي في هذا الرسم المذكور وصف للكمال الأوَّل، فإنَّهم قالوا: إنَّ الكمالات [منها] ما هو صناعي، و هو حاصل بفعل الإنسان، كالتشكيلات و تصوُّراتها الحاصلة بفعل الإنسان؛ و منها ما هو طبيعي، و هو غير كائن بفعل الإنسان؛ و منها ما هو طبيعي آلي، مثل القوى التي هي مبادئ الأفعال و الانفعالات الحيوانية و النباتية.

و اعلم أنَّ النفس من الكمالات الطبيعية لا الصناعية.

و قولهم: «آلي» أرادوا به أنَّ كمالاته الثانية تصدر عنه بواسطة آلات فيه، بخلاف البائظ

١. م: يكون.

٢. م: ذاتهما.

٣. م: النفس.

٤. دياره نفس، ص ٧٨.

والمركبات المعدنية. و من الناس من قال - عوض قولهم: «آلي» - : «ذي حيوة بالقوة»؛ و منهم من جمع بين القولين حتى < ٤ > صار الرسم هكذا: «النفس كمال أول طبيعي. أو كمال أول لجسم طبيعي - آلي ذي حيوة بالقوة». و هذا أشهر أقوالهم في تعريف النفس.

الوجه الثاني: هو قولهم: «إن النفس جوهر غير جسماني محرك للبدن». فالجوهر هو كلاً ذات وجوده ليس في موضوع<sup>١</sup>؛ و المراد بالموضوع في هذا الموضع هو كلاً محل قائم بذاته، مقوم لما يحلّه؛ و يعنون بغير الجسماني أنها ليست بجسم و لا حالة في جسم.

و اعلم أن الحال على قسمين: حال مقوم بمحلّه. و حال يكون محلّه مقوماً به؛ و الأول يسمى عرضاً و الثاني يسمى صورة؛ و الصورة جوهر؛ لأنها لا في موضوع، على ما عرفت من أن الموضوع مقوم لما يحلّه، و هذه محلّها مقوم بها؛ و إذا كان الأمر كذلك، كان التجويز العقلي يقتضي أن يكون كل عرض حالاً و ليس كل حال عرضاً؛ فيكون الفرق بين العرض و الحال هو الفرق ما بين الخاص و العام؛ و هذا البحث إنما ذكر لئلا يظن بأن الحال و العرض لفظان مترادفان؛ فيكون قولهم: «إن النفس غير حالة في الجسم» بعد قولهم: «إنها جوهر» تكرار في المعنى لا حاجة إليه؛ فكان هذا البحث متما يزيل هذا الظن.

الوجه الثالث: إن<sup>٢</sup> النفس قوة حالة في البدن، تفعل فيه و به<sup>٣</sup> ما تصدر < ٥ > عنه من الأفعال و الحركات المختلفة الأوقات و الجهات، بشعور و معرفة مميزة معينة لها بحسبها و يحصل له بها<sup>٤</sup> كماله النوعي<sup>٥</sup> و تحفظه<sup>٦</sup> عليه.

و هذا الرسم لأوحد الزمان ذكره في كتاب المعبر و قال في شرحه: «إن قولنا «قوة» نغني<sup>٨</sup> به الفاعل الذي ليس بجسم؛ فإن الجسم لا يكون فاعلاً بجسميته<sup>٩</sup> بل بالقوة التي فيه<sup>١٠</sup>؛ و قولنا:

٣. هامش م: بها أصبح.

٦. م: يحفظ.

٨. م: يعني.

٢. المعبر: - إن.

٥. م: النوعية.

٧. المعبر في الحكمة، ج ٢، ص ٣٠٣ - ٣٠٤.

٩. م: لجسميته.

١٠. المعبر: + على ما سبق بيانه. فالقوة مبدأ الفعل و الفعل صادر عن القوة و كل فاعل إما قوة و إما ذو قوة و ذو القوة يفعل بقوته فالفاعل هو القوة.

«حالة في البدن» للفرق بين النفس و بين أشياء<sup>١</sup> يسمونها عقولاً فقال<sup>٢</sup> مفارقة للأجسام؛ و قولنا: «في الأبدان» و لم تقل<sup>٣</sup> «في الأجسام و الأجساد»، لأننا نعني بالبدن الجسم الذي هو مستعد بمزاجه و طباعه و شكله و آلاته لحلول النفس فيه؛<sup>٤</sup> و قولنا: «تفعل<sup>٥</sup> فيه و به» للفرق بينها<sup>٦</sup> و بين الحرارة، مثل<sup>٧</sup> التي تفعل<sup>٨</sup> في البدن و لا تفعل<sup>٩</sup> به» أي لا تتخذ<sup>١٠</sup> آلة لفعلها كاليد و الرجل. و قولنا: «ما تصدر<sup>١١</sup> عنه من الأفعال و الحركات» لأن الأفعال و الحركات الإرادية تصدر<sup>١٢</sup> عن أجزاء النبات و أعضاء الحيوان<sup>١٣</sup>؛ و صدورها الأول الحقيقي إنما هو عن النفوس و بها<sup>١٤</sup>؛ و قولنا: «المختلفة الأوقات و الجهات» ليعرّق<sup>١٥</sup> بينها و بين الطبيعة التي أفعالها و حركاتها <٦> في كل وقت على شأن<sup>١٦</sup> واحد و إلى جهة واحدة؛ و قولنا: «بشعور و معرفة مميزة معينة لها بحسبها» يعنى<sup>١٧</sup> به أن القاصد التارك لجهة دون جهة و الفاعل في وقت دون وقت يشعر و يعرف الفرق بين المقصود و المتروك من الجهتين؛ و المفعول فيه هذا دون هذا من الوقتين و الحاليتين<sup>١٨</sup> الموقتين؛ فإن<sup>١٩</sup> الأوقات من الأزمان<sup>٢٠</sup> يتميز<sup>٢١</sup> بمتجددات الحوادث<sup>٢٢</sup> من الأحوال، و قولنا: «يحصل له بها كماله<sup>٢٣</sup> النوعي و يحفظه<sup>٢٤</sup> عليه» لم يقل على أنه فصل مميز

١. المعتبر: + يأتي ذكرها في ما بعد يسمونها.

٢. م: فقال.

٣. م: لم تقل.

٤. المعتبر: + كما قلوا في الحد القديم إنها كمال أول لجسم إلى فإن البدن في العرف يجري مجرى ذلك النفس فإن النفس نفس للبدن و البدن بدن للنفس و النفس المفارقة للبدن لا تسمى نفساً و إن سميت فكما يسمى البدن المقارن للنفس أعني الميت حيواناً و إنساناً و بدنأ و على الحقيقة فلا يسمى و هذا هو الذي عنيانا حتى يعرفه من يسمعه فإن القائل يعني ما يعنيه بلفظه و إذا عرف السامع معناه تم له فهمه عنه.

٥. م: يفعل.

٦. المعتبر: مثلاً.

٧. م: بينهما.

٨. م: يفعل.

٩. م: لا تفعل.

١٠. م: لا يتخذ.

١١. م: يصدر.

١٢. م: تصدر.

١٣. (المعتبر): الحيوانات.

١٤. المعتبر: + كالقلم يكتب و الإنسان يكتب به.

١٥. (المعتبر): لتفرق.

١٦. م: شين! (المعتبر): سنن.

١٧. (المعتبر): تعنى.

١٨. م: الحالين.

١٩. م: + به.

٢٠. المعتبر: + الزمان على ما سبق فيه الكلام.

٢١. (المعتبر): متميز.

٢٢. (المعتبر): لحوادث.

٢٣. م: كمال.

٢٤. المعتبر: تحفظه.

في الحد، بل معنى يكمل بحقيقة<sup>١</sup> المحدود و أوصافه الذاتية؛ فإن النفس هي التي تخص<sup>٢</sup> الشخص بصورته النوعية و تبلغه كماله منها و تحفظه<sup>٣</sup> عليه حتى يبقى على ما هو مدة طويلة أو قصيرة أو أبداً<sup>٤</sup>.

واعلم أن قول أوحده الزمان من النفس في هذا الرسم «إنها حالة في البدن» لا ينافي ما قيل في الرسم الذي قبله من أنها غير حالة في الجسم؛ لأن المراد بلفظة الحلول في الموضعين مختلف؛ فإنها في الأول عبارة عن كون الشيء شايعاً في شيء آخر، لا كجزء منه؛ و في الثاني عبارة عن تعلق الشيء بشيء آخر؛ إما من طريق الانطباع و الشيوخ؛ <٧> و إما من طريق التدبير و التصرف؛ و الحلول بهذا التفسير أعم منه بالتفسير الأول؛ فلا يكون إيجابه منافياً لسلب الأول؛ لأن سلب الأخص لا ينافي بإيجاب الأعم؛ و في شرح أوحده الزمان بقوله «إنها حالة في البدن» ما يدل على ذلك أيضاً؛ لأنه جعله للفرق بين النفس و العقل؛ و لافرق بينهما عند الحكماء إلا أن النفس لها تعلق بالأجسام من طريق التدبير و التصرف، و العقل ليس له هذا التعلق.

## الفصل الثاني

### في إثبات وجود نفس الإنسان

اعلم أن الحكماء جعلوا وجود الأشياء على أربعة مراتب؛ وجود في الأعيان و وجود في الأذهان و وجود في اللفظ و وجود في الكتابة؛ و قالوا؛ إن كل مرتبة من الثلاثة الأخيرة تدل على ما قبلها؛ فالكتابة تدل على اللفظ و اللفظ على الوجود الذهني و الوجود الذهني على الوجود المعيني، إلا أن دلالة الكتابة و الألفاظ تختلف<sup>٥</sup> بحسب الأوضاع، و دلالة الوجود الذهني الذي هو عبارة عن تصورات الأشياء لا تختلف<sup>٦</sup> باختلافها، كما أن مدلوله الذي هو الوجود المعيني لا يختلف.

و قد حصل بما قيل في الفصل الأول وجود النفس الذهني المدلول عليه بلفظة النفس؛ و قد

٣. م: يحفظه.

٢. م: يخص.

١. (المعتبر): مكمل لحقيقته.

٦. م: لا يختلف.

٥. م: يختلف.

٤. المعبر، صص ٣٠٤-٣٠٥.



بقي تحصيل وجودها < ٨ > العيني؛ أعني بيان أن الشيء الذي يقال له نفس هو من جملة الموجودات العينية؛ والحكماء تقول: «إنّ النفوس أربعة<sup>١</sup>: فلكية وإنسانية وحيوانية ونباتية» والذي يجب إثباته بحسب غرض هذه المقالة هو وجود النفس الإنسانية.

فأقول: إنّ العلم الضروري حاصل بأنّ الشيء الذي يشير إليه كل واحد منّا بقوله: «أنا» حين يقول: «أنا فعلت كذا» و «أنا أدركت كذا» هو الذي كان موجوداً. قيل: «هذا يعيش سنين» مع أنّ هذا الهيكل المحسوس لا ينفك في هذه المدة عن كونه متغيّراً متبدّلاً؛ وإذا كان الأمر كذلك، كان هذا الشيء المشار إليه بـ «أنا» مغاير<sup>٢</sup> لهذا الهيكل المحسوس والبنية المخصوصة.

وهذا الشيء هو الذي يدرك بجميع الإدراكات جميع المدركات، بدليل أنّه يحكم على بعضها بالعض، و الحاكم على الشئيين<sup>٣</sup> لا بدّ وأن يكون مدركاً لهما؛ وهو أيضاً القادر الفاعل الملتزم المتألم المرید الكاره؛ لأنّ الإنسان قد يتخيّل شيئاً فيريده أو يكرهه؛ ولولا أنّ المتخيّل هو معيّة المرید أو الكاره لما لزم من التخيّل حصول الإرادة < ٩ > أو ضدها؛ وإذا كان الأمر كذلك، فهذا الشيء به يصير نوع الإنسان إنساناً بالفعل؛ فإنّه ليس الإنسان عبارة إلّا عن الحيوان الناطق، ولا معنى للحيوان إلّا الجسم الحساس المتحرّك بالإرادة؛ وقد تبينّ بما سبق أنّ هذا الشيء هو الذي يحسّ وهو الذي يحرك بالإرادة؛ فلولا له لما حصل للجسم لا الحسّ ولا الحركة الإرادية؛ وهذان الأمران إذا بطلا بطل نوع الحيوان الذي هو المقوم لنوع الإنسان؛ فبطل لبطلانه نوع الإنسان أيضاً.

فظاهر أنّ هذا الشيء كمال أوّل طبيعي لجسم ولا لكلّ جسم، بل لجسم طبيعي ولا لكلّ جسم طبيعي، بل لجسم طبيعي تصدر عنه كمالاته الثانية بواسطة الآلات.

فقد ثبت وجود النفس في الأعيان بحسب ما رسم<sup>٤</sup> أولاً - وهو الرسم المشهور - و أمّا إثبات وجودها بحسب الرسمين الباقيين، فإنّه بحسب الثالث منهما - وهو الذي ذكره أوحد الزمان - واضح؛ إذ لا شك في [أنّ] الشيء الذي يشير إليه كل واحد من الناس بقوله: «أنا» يصدق

١. م: أربع.

٢. م: مغايرة.

٣. م: الشئيين.

٤. م: رسمت.

عليه جميع ما قيل في ذلك الرسم؛ و أما بحسب الرسم القائل بأن النفس جوهر غير جسماني، معرك للبدن، ففيه صعوبة؛ لأنه يحتاج فيه إلى بيان أن هذا الشيء المشار إليه بـ «أنا» تصدق < ١٠ > عليه ثلاثة أمور: أنه جوهر و أنه غير جسماني و أنه جوهر معرك للبدن.

و بيان الأول: أنه لو لم يكن جوهرًا لكان عرضًا؛ إذ لا واسطة بينهما؛ و لما عرفت من أن الجوهر هو ما ليس وجوده في موضوع و العرض هو الموجود في موضوع، لو كان عرضًا لكان موضوعه؛ إما أن يكون جسمًا أو لا يكون؛ و الأول باطل و إلا لكان هذا الشيء جسمانيًا، و سنبين بطلان ذلك إن شاء الله تعالى؛ فبقي أن موضوعه لا يكون جسمًا و هذا الموضوع إن كان له تصرف في الأبدان بذاته، فقد حصل المطلوب؛ و إن كان ذلك التصرف ليس له بذاته، بل يمرض فيه، فقد حصل المطلوب أيضاً؛ لأن الشيء الذي يكون نفساً على هذا التقدير هو ذلك الموضوع لا ذلك المرض؛ فإن الأعراض التي تعرض للنفس، فتوجب صدور أفعال منها بحسبها - كالإرادة و القدرة و غيرها - لانسقيها نفوساً، بل المسمى بذلك هو موضوع تلك الأعراض التي إنما تصدر عنها تلك الأفعال لأجل كونها في ذلك الموضوع؛ و بالجملة: فإن المجموع المركب من الجوهر و العرض جوهر، لعدم توقفه على ذات أخرى؛ فيفايرها حتى يقوم بالفعل؛ فإذا صدر عن ذلك المجموع من حيث هو مجموع فعل؛ فإن ذلك يكون صادراً عن جوهر لا عن عرض.

< ١١ > و بيان الثاني: أنه لو كان الشيء المشار إليه بـ «أنا» جسمًا أو حالاً في جسم، لكان منقسماً أبداً؛ إذ التالي باطل؛ فالمقدم مثله؛ و بيان الشرطية: أن كل جسم منقسم أبداً، لا بمعنى أنه يقبل انقساماً غير متناه<sup>١</sup> بالفعل، بل بمعنى أنه لا ينتهي في الصفر إلى حد لا يقبل بعد ذلك انقساماً<sup>٢</sup>؛ إما بالفعل كالقطع و التفكيك و إما بالقوة كالوهم و الفرض.

و الأدلة على بيان هذه المقدمة كثيرة و كلها مشهورة و مع ذلك فلا بد من ذكر واحد منها لئلا يبقى البرهان محتاجاً في بيان إحدى مقدماته إلى كتاب آخر.

فأقول: الدليل على إنقسام الجسم أبداً أن أي جزء فرض فيه، فإنه يصح وقوعه بين جزئين

آخرين؛ فإن لاقى ما على يمينه ممّا به لاقى ما على يساره، كانت الملاقاة بالأسر؛ فكان كلّ واحد من الطرفين ملاقياً بكلّيته كلّية الوسط؛ فلا يكون مجموع الأجزاء أزيد في المقدار من الجزء الواحد؛ وحينئذٍ لا يكون تأليف هذه الأجزاء سبباً لازدياد القدر والحجم؛ فلا يكون الجسم مركباً من هذه الأجزاء؛ هذا خلف؛ وإن لاقى ما على يمينه بغير الجانب الذي به لاقى ما على يساره، كان منقسماً؛ < ١٢ > و حكم باقي الأجزاء حكم هذا الجزء؛ فوجب انقسام الأجزاء جميعاً.

و باقي الأدلة مع معارضات المتكلمين لها و الجواب عن تلك المعارضات مذكور في الكتب المبسوطة.

و إذا كان كلّ جسم منقسماً بالمعنى المذكور، كان الحال في الجسم أيضاً كذلك؛ لأنّ كلّ ما حلّ في المنقسم فإنّه ينقسم بانقسامه وإلا لكانت الأجزاء المفترضة في المحلّ؛ إمّا أن يوجد فيها شيء من الحال أو لا يوجد؛ فإن وجد فلا يخلو؛ إمّا أن يوجد الحال بتمامه في كلّ واحد من تلك الأجزاء أو في بعضها، أو لا يكون كذلك، بل يكون الوجود منه في الجزء الآخر؛ فالاقسام ثلاثة:

أحدها: أن يكون الحال بتمامه إمّا موجوداً في كلّ واحد واحد منها أو يكون موجوداً في بعضها دون البعض.

فإن كان الأوّل؛ فهذا يقتضي أن يكون العرض الواحد أو الصورة الواحدة موجودين في أكثر من محلّ واحد في دفعة واحدة، وهو محال؛ وإلا لم يتميّز العرضان الحاصلان في المحلّين دفعةً عن العرض الواحد القائم بهما دفعةً، فلا يتميّز وجود العرض الآخر عن عدمه؛ فيصدق عليه أنّه موجود و معدوم ممّا؛ هذا خلف.

و إن كان الثاني؛ < ١٣ > فحينئذٍ يكون المحلّ هو ذلك البعض؛ و ننقل الكلام بعينه إليه؛ فإن كان منقسماً أيضاً لزم أن يكون حاصلاً في ذلك البعض و هلّم جزأ؛ و كلّ ما كان منقسماً فإنّه لا يحلّ فيه إلا المنقسم و يلزم منه حصول المطلوب.

و ثانياً أن يتوزع أجزاء الحال على أجزاء المحل؛ و هذا يقتضي أن يكون الحال منقسماً؛ و هو خلاف الفرض.

و ثالثها: أن لا يوجد في شيء من أجزاء المحل شيء من الحال أصلاً و هو محال؛ لأنه حيثئذ يكون جميع أجزاء المحل خالية عن ذلك الحال، فلا يكون الحال حالاً؛ هذا خلف.

و إذا كان كل جسم و كل حال في الجسم منقسماً، فقد ثبتت الشرطية؛ و بيان بطلان التالي: إن هذا الشيء الذي يشار إليه بـ «أنا» لانشك في أنه عالم؛ فلو كان منقسماً لكان الموصوف بالعلم إما بعضه و إما كله؛ فإن كان بعضه فذلك البعض؛ إما أن يكون قابلاً للقسمه الفرضية و إما أن لا يكون قابلاً؛ و الأول محال؛ لأنه إن كان الموصوف بالعلم كل ذلك البعض؛ فالكلام فيه هو الكلام في القسم الثاني؛ و إن كان الموصوف به بعضه اقتضى ذلك أن كل ما يكون قابلاً للقسمه الفرضية، فإنه لا يتصف بذلك العلم و يلزم من باب عكس النقيض < ١٤ > أنه لاشيء مما يكون متصفاً بذلك العلم يكون قابلاً للقسمه الفرضية؛ و هو المطلوب.

فبقي أنه لا يكون ذلك البعض الموصوف بالعلم قابلاً للقسمه الفرضية؛ و هو المطلوب؛ و حيثئذ يكون المشار إليه بـ «أنا» هو ذلك البعض و يتحصل المطلوب أيضاً؛ و إن كان الموصوف بذلك العلم هو كل الشيء الذي يشار إليه بـ «أنا» فلا يخلو؛ إما أن يكون كل واحد من أجزائه عالماً أو لا يكون؛ و على التقدير الأول: فإما أن يكون كلها عالماً<sup>١</sup> بعلم واحد، و إما أن يكون كل واحد منها عالماً بغير العلم الذي يعلم به الآخر؛ و على التقدير الثاني: فإما أن يحدث العلم في ذلك المجموع أو لا يحدث.

فقد حصل من هذه<sup>٢</sup> الأقسام أربعة:

الأول: أن يكون العلم الذي يعلم به كل واحد من الأجزاء هو العلم الذي يعلم به الآخر بعينه؛ و هذا يقتضي أن يكون الحال الواحد في الحالة الواحدة في أكثر من محل واحد و هذا ممتنع.  
و القسم الثاني: أن يكون علم بعضها مغائراً لعلم الثاني؛ و هذا يقتضي أن يكون الشيء الذي فرضناه واحداً هو أشياء كثيرة؛ و هذا خلف.

و القسم الثالث: أن لا يكون كل واحد < ١٥ > من الأجزاء علماً، لكنّه عند اجتماعها يحدث العلم؛ و هذا على قسمين؛ لأنّه إمّا أن ينقسم العلم بانقسام ذلك الشيء المركّب أو لا ينقسم؛ و كلا القسمين باطل.

أما الأوّل، فلأنّ العلم؛ إمّا أن يكون متعلّقاً بالبسائط، أو بالمركّبات؛ و على التقديرين يكون متعلّقاً بالبسائط لامحالة؛ لأنّ العلم بالمركّب مشروط بالعلم بأجزائه؛ و أجزاء المركّب هي البسائط؛ و إذا كان العلم متعلّقاً بالأمور الغير المنقسمة استحال أن يكون هو أيضاً منقسماً و إلّا لكان بعضه؛ إمّا أن يتعلّق بجملة ما يتعلّق به كلّهُ أو ببعضه أو لا بشيء منه؛ و الأوّل يقتضي أن يكون الجزء مساوياً للكلّ في تمام المهيّة و ذلك محال؛ و الثاني يلزم منه انقسام المعلوم و هو خلاف الفرض؛ و الثالث ينقسم إلى قسمين؛ لأنّه لا يخلو؛ إمّا أن يكون إذا اجتمعت تلك الأشياء يحصل العلم بذلك المعلوم أو لا يحصل؛ فإن لم يحصل لم يكن هناك علم بذلك المعلوم أصلاً؛ هذا خلف؛ و إن حصل العلم به لم تكن<sup>١</sup> تلك الأجزاء أجزاء للعلم المتعلّق بذلك المعلوم، بل إمّا لقابله أو فاعله؛ لأنّه لم يتعلّق كل واحد من أجزاء ذلك العلم بشيء من المعلوم؛ و ليس الكلّ إلّا مجموع < ١٦ > الأجزاء؛ و جب أن لا يكون للكلّ تعلّق بذلك المعلوم<sup>٢</sup> أصلاً؛ هذا خلف؛ و أيضاً، فهذا العلم الحاصل؛ إمّا أن يكون منقسماً أو لا. فإن كان الأوّل عاد التقسيم؛ و إن كان الثاني حصل المطلوب.

و أمّا الثاني و هو أن لا ينقسم العلم بانقسام ذلك المركّب، فلأنّ النسبة التي بين العالم و بين العلم؛ إمّا أن يكون لكل واحد من أجزاء المركّب أو لبعضها أو لواحد منها؛ و الأوّل باطل؛ لأنّه إن كانت النسبة إلى ذات العلم بأسره، فمعلوم أنّ كل واحد من الأجزاء ليس هو جزءاً من المعلوم، بل المعلوم كما هو؛ فيكون معقولاً مرّات كثيرة؛ و ذلك محال؛ و إن كانت نسبة كل واحد إلى شيء من ذات العلم غير ما إليه نسبة الآخر، فذات العلم إذن منقسمة<sup>٣</sup>؛ و الثاني - و هو أن يقال: النسبة لبعض أجزاء المركّب دون البعض - باطل أيضاً؛ لأنّ الكلام ليس هو في الذي له إليه نسبة؛ فإن كان مركّباً عاد ما يقدم من الكلام؛ و إن لم يكن مركّباً فذلك المطلوب؛ و الثالث - و هو

١. م: لم يكن.

٢. م: العلوم.

٣. م: منقسم.

أن يقال: لا نسبة لواحد من الأجزاء - باطل أيضاً؛ لأنه حينئذ تكون<sup>١</sup> جميع الأجزاء خالية عن تلك النسبة؛ فلا يكون المجموع الذي له نسبة < ١٧ > إلى ذات العلم له نسبة إليه؛ هذا خلف.

و القسم الرابع: أن لا يكون كل واحد من أجزاء المركب علماً و عند اجتماعها لا يحدث العلم؛ وهذا ظاهر البطلان؛ لأنه حينئذ يكون ذلك المجموع غير علم و قد كان فرض أنه علم؛ هذا خلف.

فقد ثبت أن هذا الشيء الذي يشير إليه كل واحد [مثلاً] بقوله: «أنا» حين تقول: «أنا فعلت» و «أنا أدركت» هو جوهر غير جسماني؛ و أما أنه محرك للبدن فظاهر؛ وإذا كان الأمر كذلك، فهذا الشيء هو النفس الذي عرفته<sup>٢</sup> على سبيل شرح الإسم من قبل.

فقد صحَّ وجود النفس في الأعيان بحسب التفسير الثلاثة المذكورة في الفصل الأول و بان أن المعرف لها واحد إلا أن التعريفات مختلفة.

و إذا تقرر هذا، فاعلم أن الرسم الأول تدخل فيه النفوس الثلاثة الإنسانية والحيوانية و النباتية و تخرج عنه الفلكية؛ لأنَّ فعلها عندهم ليس بواسطة الآلات؛ و من قال منهم إنها تستعمل<sup>٣</sup> في فعلها آلة، فإنها عنده داخله تحت هذا الرسم أيضاً.

و أما الرسم الثاني، فلا يدخل فيه إلا النفس الإنسانية والفلكية؛ و أما الحيوانية و النباتية فإنها على رأيهم < ١٨ > منطبعة في أبدانها. حالة فيها كحلول العرض في الموضوع أو الصورة في الهيولى؛ و إذا كان قد قيل على هذا الرسم إن النفوس غير جسمانية، خرج هذا الأمران - أعنى ما يسمونه نفساً حيوانية و نفساً نباتية - عن أن يكون نفساً بحسب هذا الرسم؛ و أنت يمكنك بعد قولك على ما سلف أن تنبئه من نفسك و تعلم أن للحيوانات نفساً غير منطبعة في أبدانها و لا حالة فيها، بل حالها في التجرد عن الأجسام كحال النفس الإنسانية من غير فرق؛ و أما النباتية ففهيما نظراً.

و أما الرسم الثالث - فهو الذي ذكره أوحد الزمان - فعند من يرى أن للنبات شعوراً تدخل<sup>٤</sup> تحته النفوس الأربعة؛ و عند من لا يرى ذلك فتدخل<sup>٥</sup> تحته منها ثلاثة: الفلكية و الإنسانية و الحيوانية.

٣. م: يستعمل.

٢. م: عرفت.

١. م: يكون.

٥. م: فیدخل.

٢. م: بدخل.

و قد ظهر من هذا البحث أنّ النفس الإنسانية التي فيها الكلام في هذه المقالة داخلية في الرسوم الثلاثة، و لولا أنّ المباحث المذكورة في هذا الفصل ممّا ينتفع بها في الفصول المستأنفة لكنّ قد اكتفيت<sup>١</sup> بإيراد رسم واحد و إثبات وجود < ١٩ > نفس الإنسان بحسب ذلك الرسم؛ إذ لا حاجة في غرض هذين الفصلين إلى أكثر من ذلك.

### الفصل الثالث

#### في الواجب و الممكن و انقسام الموجود إليهما

أمّا الواجب الوجود فهو الذي يستحقّ الوجود لذاته؛ و أمّا الممكن الوجود فهو الذي لا يقتضي لذاته لا الوجود و لا لعدم؛ و إن شئت قلت؛ إنّ الواجب الوجود هو الذي إذا اعتبرت ماهيته من حيث هي هي، فإنّه لا يصحّ عليه العدم؛ و الممكن الوجود هو الذي إذا اعتبرت ماهيته من حيث هي هي، كانت قابلة للعدم؛ و الشيء إمّا يعرض له الإمكان إذا قطع النظر عن وجوده و عدمه و عن سببهما أيضاً و التفت إلى ذاته من حيث هي فقط، فإنّه إذا لم ينظر إليه من هذا الاعتبار فربّما لا يبقى ممكناً، بل يصير واجباً أو محتتماً.

و أمّا بيان الحصر في أنّ كلّ موجود إمّا واجب و إمّا ممكن، فهو إنّ كلّ مهية موجودة في الأعيان؛ إمّا أن يكون في ذاتها اقتضاء للوجود أو أن يكون في ذاتها اقتضاء للعدم أو لا يكون في ذاتها اقتضاء لا للوجود و لا للعدم؛ و هذه قسمة عقلية تعتبر في الأذهان في كلّ موجود. فالتّي في ذاتها اقتضاء للوجود هي الواجبة الوجود لذاتها؛ و التي ليس في ذاتها اقتضاء لا للوجود و لا للعدم هي < ٢٠ > الممكنة الوجود لذاتها؛ و أمّا التي في ذاتها اقتضاء للعدم، فهي الممتنعة الوجود لذاتها. و هذه لا توجد البتّة لا بذاتها و لا بغيرها؛ فإنّ الشيء الذي يقال إنّهُ متمتع الوجود؛ فإنّما أن يقال ذلك منه مطلقاً أو بشرط، فإن كان الأوّل، فلا يمكن أن توجد ذلك الشيء أبداً لا لذاته و لا لعلّة و لا بوجه من الوجوه البتّة؛ و إن كان الثاني، فذلك الشرط إمّا ذاته أو غيرها؛ فإن كان غيرها، فليس كلامنا فيه؛ و إن كان ذلك الشرط هو ذاته، فلا يمكن وجوده إلّا مع ارتفاع ذاته؛

لأنه من المعلوم أن الشيء إذا كان متمتع الوجود بشرط، فإنه لا يصح وجوده إلا مع ارتفاع ذلك الشرط، لكن وجوده مع ارتفاع ذاته محال؛ لأن ارتفاع ذاته عدم و يستحيل أن يكون الشيء موجوداً معدوماً معاً، وإذا كان الأمر كذلك؛ فالمتمتع الوجود بذاته لا موجود أبداً.

فيبقى من الأقسام الثلاثة الواجب الوجود لذاته و الممكن الوجود لذاته؛ فكل مهية موجودة في الأعيان؛ إما واجبة الوجود لذاتها و إما ممكنة الوجود لذاتها.

و اعلم أنه إذا قيل في أكثر المواضع «واجب الوجود» أو «ممكن الوجود» فإثما يراد به واجب الوجود لذاته و ممكن الوجود لذاته.

و تبين < ٢١ > حصر الموجودات كلها في هذين القسمين بوجه آخر هو أسهل من هذا وذلك أن يقال: كل موجود فإثما أن تكون<sup>١</sup> حقيقته من حيث هي قابلة للعدم أو لا يكون كذلك؛ و الأول هو الممكن الوجود و الثاني هو الواجب الوجود؛ و هذا نفي وإثبات؛ فلا يكون بينهما واسطة.

و للسوفسطائية في هذا الباب معارضات كثيرة، مثل قولهم: لو كان للشيء وجوب لكان ذلك الوجوب مغائراً للوجود، بدليل أن الواجب يشارك ساير المهيئات الموجودة في أنه موجود و يخالفها في الوجوب؛ و من المعلوم بالبدئية العقلية أن الشيء الذي به المشاركة يجب أن يكون مغائراً لما به المخالفة؛ و لأنه لو لم يكن الوجوب مغائراً للوجود لكان قولنا: «الواجب موجود» نازلاً منزلة قولنا: «الواجب واجب» أو «الموجود موجود» في عدم الفائدة.

و إذا ثبت المغاترة فلا يخلو؛ إثما أن يكون الوجوب وجودياً أو عدمياً؛ و الثاني محال، لاستحالة أن يكون الوجود متأكداً بمنافيه و مناقضه<sup>٢</sup> الذي هو العدم؛ و لأن الوجوب نقيض < ٢٢ > إلا وجوب الذي هو عدمي. لكونه محمولاً على المعدوم؛ فيكون الوجوب وجودياً؛ لأن رافع العدم لا بد و أن يكون موجوداً.

و إذا كان الوجوب وجودياً فلا يخلو الأمر من أحد قسمين؛ إثما أن يكون بينه و بين الوجود ملازمة أو لا يكون.



فإن كان الأول فهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ لأنه إما أن يكون أحدهما مفتقراً إلى الآخر من غير عكس أو يكون كل واحد منهما مفتقراً إلى صاحبه أو يكونا معلولين لعلّة واحدة هما معاً مفتقران إليها.

و الأول محال؛ لأنه إن كان الوجوب مستلزماً للوجود مع أن الوجوب مفتقر إلى الوجود لكونه صفة له والصفة مفتقرة إلى الموصوف، فذلك هو القسم الثاني؛ هذا خلف؛ وإن كان الوجود مستلزماً للوجوب لزم المحال من وجهين؛ أحدهما أن يكون الوجوب معلولاً وكل معلول ممكن وكل ممكن فائماً يجب بعلة؛ فقبل هذا الوجوب وجوب آخر ويتسلسل الأمر إلى غير النهاية و ستعرف استحالة؛ و ثانيهما أن يكون كل موجود واجباً وإلا لم يكن الوجوب لازماً للوجود؛ هو خلاف الفرض.

و الثاني محال أيضاً؛ لأن المفتقر إلى المفتقر إلى الشيء مفتقر إلى ذلك الشيء؛ فيكون كل واحد منهما مفتقراً إلى نفسه و ذلك ظاهر البطلان.

و الثالث محال أيضاً، لاستحالة أن يكون الموجود < ٢٣ > الواجب الوجود لذاته مفتقراً إلى علة منفصلة.

وإن كان الثاني - وهو أن لا يكون بين الوجود والوجوب ملازمة - فحينئذ يجوز انفكاك كل واحد منهما عن الآخر؛ فجاز أن ينفك ذلك الوجود عن الوجوب؛ فلا يكون ذلك الوجود واجباً لذاته و قد كان فرض كذلك؛ هذا خلف.

و مثل قولهم: إن المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون موجوداً أو معدوماً؛ وإذا حصل أحد الأمرين امتنع حصول الآخر، لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم؛ وإذا امتنع حصول الأمرين امتنع حصول إمكان الوجود والعدم؛ وكذلك إذا قلنا إن الممكن إما أن يحضر معه سبب وجوده أو لا يحضر» لأنه إن حضر سبب الوجود كان الممكن واجباً؛ وإن لم يحضر كان ممتنعاً؛ والوجوب و الامتناع ينافيان القول بالإمكان.

و مثل قولهم: لو كان في الوجود شيء واجب الوجود أو ممكن الوجود لكان ذلك الوجوب أو ذلك الإمكان إما أن يكون موجوداً أو معدوماً. لا جاز أن يكون موجوداً وإلا لكان كل واحد

من الوجوب والإمكان إما واجباً أو ممكناً؛ والأول يقتضي أن يكون وجود المهيّة متقدماً على وجوب وجودهما؛ لأنهما صفتان و ثبوت الصفة < ٢٤ > للشيء متأخر عن وجود ذلك الشيء في نفسه؛ والثاني يقتضي مع هذا المحال محالاً آخر وهو أن يكون المفتقر إلى الغير واجباً لذاته؛ هذا خلف؛ ولا جاز أن يكون ذلك الوجوب أو ذلك الإمكان معدوماً؛ لأن الوجوب نقيض اللا وجوب، والإمكان نقيض اللاإمكان؛ وكل واحد من اللا وجوب و اللا إمكان يصح حمله على المعدوم؛ والمحمول على المعدوم معدوم؛ فهما عديمان؛ فيكون نقيضهما وجودياً ضرورة كون أحد النقيضين وجودياً.

فهذا ما حضرني الآن من الشبهة التي يذكرونها في هذا الموضع؛ ولو أخذت حينئذٍ استقصاء جميعها<sup>١</sup>، لاحتاجت إلى أضعاف هذا الكتاب.

و الجواب عما تمخلوا به أولاً هو أن يقال: لانسلم أن الوجود مغائر للوجوب. قولهم: الواجب يشارك ساير الموجودات في أنه موجود و يخالفها في الوجوب، وما به المشاركة يجب أن يكون مغائراً لما به المخالفة؛ قلت: هذه المشاركة: إما أن يكون في اللفظ وإما أن يكون في المعنى؛ فإن كانت في اللفظ فلا يدل على المغايرة؛ لأنه قد يقال: إن النفس الإنسانية تشارك<sup>٢</sup> النفس الفلكية في أنها نفس و تمايز<sup>٣</sup> عنها بأنها إنسانية؛ وما به المشاركة مغائر لما به المخالفة؛ فنفس<sup>٤</sup> الإنسان مركبة مما به شاركت غيرها و ممّا به امتازت عن غيرها؛ ولما كان هذا باطلاً بما تقدم من البرهان الدال على أن نفس الإنسان يستحيل أن يكون مركبة، فكذا ما ذكروه هنا.

وإن كانت المشاركة في المعنى، ففيه النزاع؛ ولهم < ٢٥ > في بيانه وجوه: أحدها قولهم: إن العقل يقسم الوجود إلى الواجب والممكن؛ و مورد القسمة يجب أن يكون مشتركاً بين القسمين.

و جوابه: لانسلم أن مورد القسمة هو الوجود، بل العقل إنما يحكم بأن كل مهيّة موجودة؛ فإما واجبة وإما ممكنة؛ وهذا لا يدل على أن الوجود مشترك بينهما؛ و بتقدير تسليمه فلانسلم

٣. م: يمتاز.

٢. م: يشارك.

١. م: جميعاً.

٢. م: نفس.

أنَّ مورد القسمة يجب أن يكون مشتركاً اشتراكاً معنوياً، بل قد يكون ذلك الاشتراك لفظياً، كما يقال: «إِنَّ العين ينقسم إلى عين الركبة و عين الدينار» بمعنى أَنَّ المسمَّى عيناً منه ما هو كذا و منه ما هو كذا.

و ثانيها قولهم: مفهوم النقي من حيث إنه نفي واحد؛ فلو لم يكن الإتيان المقابل له واحداً لبطل الحصر.

و جوابه: أَنَّ نفي كلِّ شيء يقابله ثبوت ذلك الشيء؛ و ثبوت ذلك الشيء إذا كان هو ذاته، فالمقابل في كلِّ شيء لنفيه يكون مغايراً لمقابل نفي غيره.

و ثالثها: أمّا إذا اعتقدنا وجود شيء ثم علمنا بعد ذلك أنه جوهر أو عرض أو سواد أو بياض، فإنه لا يزول الاعتقاد الأول بسبب الاعتقاد الثاني، كما يزول اعتقاد أنه جوهر بسبب اعتقاد أنه عرض أو اعتقاد أنه سواد بسبب اعتقاد < ٢٦ > أنه بياض، و لو لم يكن الوجود مشتركاً بين الأقسام كلها لما كان كذلك.

و جوابه: أَنَّ هذا إنمّا يلزم إذا لم يكن قول الوجود على ما يقال عليه بالاشتراك اللفظي أمّا من حيث أنه كذلك، فإنَّ اعتقاد أحد مفهومات الوجود يكون حاصلاً عند زوال اعتقاد الخصوصيات، فلا يلزم ما ذكرتموه.

و رابعها: أَنَّ مَنْ قال بأنَّ الوجود غير مشترك في المعنى، فقد اعترف باشتراكه وإلا لكان يفتقر أن يبنى ذلك في كلِّ واحد من قسمي الوجود؛ و لما كان الحكم على الوجود بأنه غير مشترك فيه يعمُّ كلَّ وجود علمنا أَنَّ الوجود من حيث إنه وجود مفهوم واحد.

و جوابه: النقض بقول القائل: إِنَّ العين غير مشتركة بمعنى أَنَّ ما هو قسمي العين غير متحد بين الذوات و هو صادق مع الاختلاف.

و خامسها قولهم: إِنَّ الشيء الواحد لا يكون في وجوده واجباً و ممكناً؛ و لو كان للوجود مفهومات مختلفة لصحَّ أن يكون بأحد مفهوميه واجباً و بالآخر ممكناً.

و جوابه: أَنَّ هذا لا يمتنع إلا إذا كان المشترك هو معنى الوجود لا اسم الوجود؛ فيكون بيان اشتراك الوجود في المعنى به مصادرة < ٢٧ > على المطلوب الأول.

قولهم: لو لم يكن الوجود مغائراً للوجوب لكان قولنا: «الواجب موجود» نازلاً منزلة قولنا: «الواجب واجب» أو «الموجود موجود» في عدم الفائدة؛ قلت: هذا إنما يلزم منه تغايرهما في العقل؛ و أمّا في الخارج فلا؛ لأنك إن جعلت الموضوع في قولك: «الواجب موجود» وفي قولك: «الواجب واجب» هو الواجب الذهني - أعني المفهوم من اللفظ الواجب - فهذا إنما يدل على المغايرة الذهنية دون الخارجية؛ وإن جعلت الموضوع فيها هو الواجب العيني فالتقابل بأن الوجود نفس المهيّة يجعل القضيتين في عدم الفائدة على السواء؛ و حيثن لا يلزم من هذه الحجّة حصول المغايرة بين الوجود والوجوب؛ وإن سلّم أنّ بين القضيتين فرق في ما يرجع إلى أنّ إحداهما مفيدة والأخرى غير مفيدة؛ فإنّه يرد تلك الفائدة إلى اللفظ، كالفائدة الحاصلة من قولنا: «إنّ الإنسان هو البشر» وإنّ «الليث هو الأسد».

و قد احتجوا على أنّ الوجود أمر زائد على المهيّات بحجج كثيرة غير هذه لا يحتمل هذا المختصر استقصاء الكلام فيها.

و الدليل على أنّ الوجود في الأعيان هو نفس المهيّة الخارجيّة أنّه لو لم يكن كذلك لكان: إمّا صفة للمهيّة أو داخلاً في المهيّة؛ والأوّل محال؛ لأنّ الصفة مفتقرة إلى الموصوف و ما يفتقر إليه الشيء يجب أن يكون هوّيته ذلك الشيء؛ فيلزم أن يكون المهيّة هويّة متعيّنة في الخارج > ٢٨ « قبل الوجود؛ هذا خلف؛ و الثاني يلزمه المحال من وجهين: أحدهما أن تكون<sup>١</sup> بسائط المهيّات كلّها مركّبة؛ و الآخر أن يكون وجود المهيّة متقدّماً عليها لوجوب تقدّم الجزء على الكل؛ وإذا سلّمنا أنّ الوجود مغاير للوجوب على سبيل المساواة، فلا نسلم أنّ الوجود وجود. قولهم: «لولم يكن كذلك لكان الوجود متأكّداً بمنافيه<sup>٢</sup> و مناقضه الذي هو العدم» قلت: قد قيل في جوابه إنّ كان المراد بتأكّد الوجود استحقاق الوجود، فلا بدّ من إقامة البرهان على أنّ هذا الاستحقاق أمر وجودي؛ وإن كان المراد به غيره، فلا بدّ من بيانه ليكون الكلام عليه بحسبه. قولهم: «إنّ الوجود نقیض اللا وجوب الذي هو عديم لكونه محمولاً على المعدوم» قلت: قد أجابوا عن هذا بأنّ قولكم: «اللا وجوب محمول على المعدوم» إن عنيتم به أنّ المعدوم في

الخارج موصوف باللا وجوب، فهو ظاهر البطلان؛ وإن عنيتم به أن الوجوب مسلوب عن المعدوم أو أن صورة الممتنع و الممكن المعدوم موصوفان في الذهن باللا وجوب، فلم قلتم: إن هذا يقتضي أن يكون اللا وجوب عديمياً؟

< ٢٩ > و أنا أقول: إن ما ذكروه من كون الوجوب مناقضاً للالوجوب ممكن؛ لأن التناقض على ما قيل في المنطق هو اختلاف قضيتين بالإيجاب و السلب اختلافاً يجب عنه لذاته أن يكون أحدهما بعينه أو بغير عينه صادقاً و الآخر كاذباً؛ و من المعلوم أن الوجوب و الالوجوب ليسا بقضيتين حتى يكون أحدهما مناقضاً للآخر؛ لأن القضية عبارة عن اللفظ المركب المحتمل للتصديق و التكذيب و كل واحد من الوجوب و الالوجوب فهو لفظ مفرد؛ و مع هذا فلا يحتمل أن يقال لقائله: لأنه صادق و لأنه كاذب؛ و بتقدير أنهما قضيتان، فليس بينهما اختلاف بالإيجاب و السلب؛ لأن لفظه<sup>١</sup> الالوجوب هي من الأسماء غير المحصلة؛ و ما كان من هذا القبيل فليس فيه حرف سلب على ما قد بين جميع ذلك في المنطق؛ و إذا سلم أنهما قضيتان و أنهما متناقضتان، فلا يلزم من ذلك أن يكون أحدهما وجودياً و الآخر عديمياً، بل إنما يلزم أن يكون أحدهما موجباً و الآخر سالباً، أو أحدهما صادقاً و الآخر كاذباً، و فرق بين الموجب و الوجودي و بين السالب و العدمي < ٣٠ > و كذلك فرق بين الوجودي و العدمي و بين الصادق و الكاذب.

و الدليل على أن الوجوب عديمي هو ما ذكروه في شبهتهم الثالثة و عليه أدلة كثيرة لا حاجة إلى ذكرها.

و الجواب عما تمحلوا به ثانياً أن الشيء إذا وجد بوجود سببه كان واجب الوجود بغيره؛ و كذلك إذا عدم بعدم سببه كان ممتنع الوجود بغيره؛ و لا منافاة بين كون الشيء واجباً بغيره أو ممتنعاً بغيره و بين كونه ممكناً لذاته؛ و قد سبق أن الشيء لا يعرض له الإمكان إلا إذا التفت إلى ذاته من حيث هي فقط من غير التفات لا إلى وجوده و لاعدمه و لا سيهما.

و الجواب عما تمحلوا به ثالثاً هو أن يختار من القسمين الذين<sup>٢</sup> ذكروهما<sup>٣</sup> القسم الثاني و هو

١. م: اللفظة.

٢. م: التي.

٣. م: ها.

أن يكون الوجوب والإمكان عديمين<sup>١</sup>، وقولهم: «إنَّ الوجوب تقيض اللاَّ وجوب و الإمكان تقيض الإمكان و كلَّ واحد من اللاَّ وجوب و اللاَّ إمكان يصحَّ حملُه على المعدوم و المحمول على المعدوم معدوم» فقد سبق جوابه. فهذا ما حضرني من الجواب عن هذه الشبهة و هو على سبيل الاختصار.

### الفصل الرابع

#### في أنَّ واجب الوجود لا يعدم أبداً

واجب الوجود إن امتنع عليه العدم، فهو المطلوب؛ وإن لم يمتنع < ٣١ > بل امكن، فإن لم يقع، حصل المطلوب أيضاً؛ وإن وقع، فوقوعه؛ إمَّا أن يكون بسبب أو بغير سبب؛ لاجاز أن يكون بسبب<sup>٢</sup> و إلَّا لكان وجود واجب الوجود لذاته متوقفاً على عدم سبب عدمه؛ فيكون متوقفاً على غيره؛ و كلَّ ما يتوقَّف وجوده على غيره، فهو ممكن؛ فيكون الشيء الواحد واجباً لذاته ممكناً لذاته معاً و هو محال؛ لأنك ستعرف أنَّ كلَّ ما هو ممكن لذاته، فإنَّ وجوبه بغيره؛ ولا يجتمع في أمر من الأمور<sup>٣</sup> أن يكون واجباً لذاته و لغيره معاً؛ لأنَّه حينئذٍ يكون واجب الوجود بكلِّ واحد منهما؛ و من المعلوم أنَّ الشيء إذا وجب وجوده بأمر من الأمور، فإنَّه لا يتوقَّف على ما عداه؛ فإذا وجب وجوده بذاته لم يكن متوقفاً على غيره؛ فلا يكون لغيره مدخل في وجوده؛ و على هذا ففس الحال إذا وجب وجوده بغيره؛ فلو وجب وجوده بهما لاستغنى بكلِّ منهما عن الآخر؛ و هو ظاهر البطلان.

و لاجاز أن يكون وقوع هذا العدم الممكن بلا سبب؛ لأنَّه إن كان هو الوجود بالنسبة إلى المهيَّة متساويين استحال أن يرجَّح أحدهما على الآخر إلَّا بسبب منفصل و هو خلاف الفرض؛ وإن لم يكونا متساويين بالنسبة < ٣٢ > إليها، بل كان أحدهما أولى فإن كان الطرف الأولي هو الوجود، فمع هذه الأولوية إن لم يمكن وقوع الطرف الآخر، حصل المطلوب؛ وإن أمكن، فلا بدَّ

١. م: عديمين.

٢. م: بسبب.

٣. م: أمور.

لوقوعه من سبب؛ لأنه لما امتنع وقوعه بلا سبب حال كونه مساوياً للوجود، فلأن يستمتع ذلك حال كونه مرجوحاً هو أولى؛ وإن كان الطرف الأول هو العدم، فإن لم يمكن وقوع طرف الوجود كان الواجب لذاته مستمتعاً لذاته؛ هذا خلف؛ وإن أمكن كان وجود الواجب لذاته مفقراً إلى علّة خارجة عن ذاته وهو محال.

وإذا كان عدم واجب الوجود لا يغلو عن أحد قسمين: إما أن يكون بسبب أو لا يكون بسبب و كان كلّ واحد منهما مستمتعاً، كان عدم واجب الوجود مستمتعاً؛ وهو المطلوب.

### الفصل الخامس

#### في أنّ نفس الإنسان قديمة

قد برهنت على هذا المطلوب في المقالة التي يثبت فيها أنّ النفس ليست بمزاج البدن ولا كائنة عن مزاج البدن ببرهاتين لم أعرف أنّي سبقت إليهما؛ وأنا أقتصر في هذا الكتاب على ذكر الأخصر منهما.

فأقول: لو كان نفس الإنسان حادثة، لافتقرت إلى علّة بها يسحب وجودها؛ والعلّة التي تكون<sup>١</sup> بهذه الصفة تسمّى علّة تامة؛ وهذه العلّة: إما أن تكون<sup>٢</sup> قد كانت موجودة قبل حدوث النفس أو لا تكون<sup>٣</sup> موجودة قبل حدوثها.

والأول يقتضي أن تكون<sup>٤</sup> النفس موجودة قبل وجودها؛ وهو محال؛ وإثما قلت: إنه يقتضي ذلك؛ لأنّ المعلول يستحيل تخلفه عن العلّة التامة وإلا لكان حدوثه عنها في وقت دون وقت؛ إن لم يفتر إلى مخصص زائد عليها، فهو محال؛ وإن افتقر إلى مخصص زائد، كان ذلك المخصص معتبراً في العلّة، فلا تكون<sup>٥</sup> تلك العلّة تامة وقد فرضناها تامة؛ هذا خلف؛ وإذا استحال تخلف المعلول عن علّته التامة لزم أن يكون حال وجود تلك العلّة يوجد المعلول فلو تقدّم وجود العلّة التامة للنفس على حدوث النفس، لوجب أن يكون <٣٣> موجودة قبل وجودها؛ وهو ظاهر البطلان.

٣. م: يكون.

٢. م: يكون.

١. م: يكون.

٥. م: يكون.

٤. م: يكون.

و الثاني و هو أن لا تكون<sup>١</sup> العلة التي يجب بها وجود النفس موجودة قبل حدوثها ينقسم إلى قسمين؛ لأنه لا يخلو: إما أن تكون<sup>٢</sup> تلك العلة بسيطة أو مركبة؛ لا جاز أن تكون بسيطة وإلا لافتقرت من حيث إنها حادثة إلى علة أخرى حادثة و من حيث إنها بسيطة إلى أن تكون<sup>٣</sup> علتها بسيطة.

أما الأول، فلأنه لو لم تكن<sup>٤</sup> للحادث علة حادثة، لكان إما أن لا يفتر إلى علة أصلاً و هو ظاهر البطلان أو يكون مفترأ إلى علة دائمة؛ و حيثئذ يكون وجوده في بعض الأحوال دون بعض ترجيحاً من غير مرجح؛ و بطلانه ظاهر أيضاً.

و أما الثاني، فلأنه لو كانت<sup>٥</sup> للبسيط علة مركبة لكان الحال لا يخلو من أقسام: إما أن يكون المعلول لازماً عن كل واحد من أجزاء العلة أو يكون لازماً عن بعض أجزائها دون البعض أو يكون بعض المعلول لازماً عن كل واحد منها أو عن بعضها فقط أو يكون لا المعلول<sup>٦</sup> و لا بعضه لازماً عن شيء من تلك الأجزاء لكنه عند اجتماعها يحصل<sup>٧</sup> أمر زائد لم يكن حاصلًا قبل الاجتماع < ٣٤ > يكون هو العلة لوجود ذلك البسيط أو يكون الأمر كذلك إلا أنه لا يحصل لها عند الاجتماع ما لم يكن حاصلًا من قبل.

فهذه أقسام ستة لا مزيد عليها و كلها باطلة؛ لأن:

الأول منها يقتضي أن يجتمع على المعلول الواحد بالشخص علتان مستقلتان بالعلية و قد ثبت استحالة هذا.

و ثانياً يمنع من استناد التأثير إلى الكل؛ فيبقي باقي الأجزاء حشواً لاجابة إليها؛ و هذا خلف.

و ثالثها و رابعها يقتضيان أن يكون المعلول مركباً و قد فرضناه بسيطاً؛ و هو خلف أيضاً. و خامسها يدل على أن ذلك المركب ليس بعلة، بل علة للعلة و الكلام إنما هو في العلة، ثم إن هذا الأمر الزائد إن كان عديمياً استحال أن يكون مستقلاً بالتأثير في ما هو موجود و فرضناه

٣. م: يكون.

٦. م: للمعلول.

٢. م: يكون.

٥. م: كان.

١. م: لا يكون.

٤. م: لم يكن.

٧. م: تحصل.



مستقلاً بذلك، هذا خلف؛ وإن كان وجودياً و كان مع ذلك بسيطاً، فإن الكلام في صدوره عن تلك العلة المركبة كالكلام في صدور المعلول الأول عنها؛ فإن لم يكن بسيطاً، بل مركباً عاد القول في كيفية صدور ذلك البسيط عنه و على التقديرين يكون التسلسل لازماً و < ٣٥ > ستعرف استحالته.

و سادسها يلزم عنه أن يكون الكل غير مؤثر كما كان كل واحد من أفراد، غير مؤثر؛ لأنه إذا لم يكن بشيء من أجزاء العلة تأثير في شيء من ذات المعلول، ثم بقيت تلك الأجزاء عند اجتماعها مثل ما كانت قبل الاجتماع، وجب من ذلك ضرورة أن لا يكون للكل<sup>١</sup> تأثير أصلاً؛ و هو خلاف الفرض.

و إذا ثبت افتقار تلك العلة من حيث إنها حادثة و بسيطة معاً إلى أن يكون علتها كذلك أيضاً، فقد وجب من ذلك أن يكون الكلام في العلة الثانية كالكلام في الأولى و حينئذ يكون أحد الأمرين لازماً إما الدور و إما التسلسل و كلاهما باطلان.

و إنما قلت: «أحد الأمرين لازم»؛ لأن العلة الثانية و ما بعدها إما أن يفتر إلى التي كانت معلولة<sup>٢</sup> لها أولاً، أو إلى غيرها؛ فإن كان الأول لزم الدور و إن كان الثاني لزم التسلسل. و إنما قلت: إن الدور و التسلسل باطلان؛ لأن الدور عبارة عن افتقار الشيء إلى ما كان مفتقراً إليه و معلوم أن المفتقر إلى المفتقر إلى الشيء مفتقر إلى ذلك الشيء أيضاً؛ وكذلك لو زادت الوسائط، مهما أمكن < ٣٦ > من الزيادات؛ فيلزم أن يكون الشيء مفتقراً إلى نفسه؛ و معلوم بطلانه بالبديهة.

و أما التسلسل، فيجب أن يعلم أولاً أن الحكماء اشترطوا في بطلانه شرطين: الأول أنه يكون في الأشياء التي وجودها معاً في الزمان؛ و الثاني أن يكون تلك الأمور التي وجودها معاً لها ترتيب بالطبع و إما بالوضع؛ و هذان الشرطان حاصلان في العلل و المعلولات. أما الأول فيأتي بيان حصوله؛ و أما الثاني فحصوله ظاهر لا يحتاج إلى بيان.

و اعلم أن كل موضع من هذا الكتاب أزم<sup>٣</sup> فيه التسلسل و قلت: «إنه محال» فإنما أريد به

حصول التسلسل بوجوه كثيرة و أجودها ما قد ذكرته في هذا الوضع و هو أنه إذا أخذ من بعض تلك المراتب الموجودة إلى لانهاية جملة و من المرتبة التي بعدها لا إلى نهاية جملة أخرى، فعدد المراتب الموجودة في الجملة الناقصة لا يحد و أن يكون أقصى من عدد المراتب الموجودة في الزائدة، لاستحالة أن يكون الشيء مع غيره كهو لامع غيره؛ فإذا قابلنا المرتبة الأولى من الجملة الناقصة بالمرتبة الأولى من الجملة الزائدة، و كذلك المرتبة الثانية و الثالثة < ٣٧ > و جميع المراتب غير المتناهية و جب أن يكون ظهور ذلك التفاوت إنما هو من الجانب غير المتناهي؛ و معنى ذلك أن لا يكون كل واحد من الجملتين بحالة يصدق عليها أنها لو أطبقت على الجملة الأخرى انطبق كل جزء منها على جزء من أجزاء الأخرى بحسب الترتيب، بل يوجد في الجملة الزائدة من الجانب غير المتناهي مرتبة لا يوجد في مقابلتها في الجملة الناقصة<sup>١</sup>؛ و متى كان الأمر كذلك و جب انقطاع الناقصة من الجانب الذي فرض غير متناه؛ و إذا و جب انقطاع الناقصة و كانت زيادة الزائدة عليها إنما هو بمرتبة واحدة فقط كانت الزائدة متناهية أيضاً؛ لأنه إذا زاد على المتناهي<sup>٢</sup> متناه كان المجموع متناهياً؛ فالجملتان متاهيتان و قد كان الفرض أنهما غير متاهيتين؛ هذا خلف.

و هذا البرهان لا يلزم إلا في ما آحاده موجودة<sup>٣</sup> معاً و لها ترتيب إما بالطبع و إما بالوضع. أما الأول فإن ما كان وجود آحاده على سبيل التعاقب، فلا يكون لمجموعه وجود في الخارج البتة؛ فلا يحصل التطبيق فيه بحسب المراتب في نفس الامر؛ و أما الثاني فلأن ما لا ترتيب له لا يصح فيه < ٣٨ > التطبيق بمعنى مقابلة المراتب على سبيل الترتيب.

و إذا بطل الدور و التسلسل و جب بطلان أن يكون العلّة التامة للنفس التي هي غير متقدمة عليها بالزمان بسيطة؛ لأنه إذا ثبت أنها<sup>٤</sup> متى كانت بسيطة و جب أن لا تنفك<sup>٥</sup> عن لزوم إما الدور و إما التسلسل لها و ثبت أن كل واحد منهما باطل، لزم من ذلك بالضرورة أن يبطل كونها بسيطة؛ لأن بطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم؛ و لا جاز أن تكون<sup>٦</sup> تلك العلّة مركبة أيضاً، لما تقدم

٣. م: موجودة

٤. م: يكون.

٢. م: التام.

٥. م: لا ينك.

١. م: الناقصة.

٢. م: أنه.

من أن كل ما علته التامة مركبة فهو مركب؛ وإذا بطل القسمان بطل حدوث نفس الإنسان؛ وهو المطلوب. فهذا برهان قاطع على أزلية نفس الإنسان لم أعرف أنني سبقت إليه.

واعلم أن حجة القائلين بحدوث النفس مع الجواب عنها قد ذكرته في المقالة التي يثبت فيها أن النفس ليست بمزاج و ذكرت هناك أيضاً ممّا عسى بعض المعاندين أن يسورده على هذا البرهان معارضات كثيرة و أعقبتها بذكر أجوبتها؛ وقد اقتصرْتُ في هذا الكتاب من ذلك على ثلاث معارضات لم أكن < ٣٩ > ذكرتها هناك.

فالأولى منها أن يقال: أمّا القول بأنه لو كانت نفس الإنسان حادثة لكانت علته التامة إما موجودة قبل حدوثها أو لا تكون<sup>١</sup>؛ وإبطال القسم الأول بأنه لو كان الأمر كذلك للزم أن تكون<sup>٢</sup> النفس موجودة قبل وجودها، لوجوب وجود المعلول مع العلة التامة؛ فإنه في غاية البعد عن الصواب؛ لأنه على تقدير أن تكون<sup>٣</sup> النفس حادثة و تكون<sup>٤</sup> علته التامة موجودة قبل حدوثها يمتنع مع هذا أن يقال: إنَّ المعلول يستحيل تخلفه عن علته التامة؛ وإذا كان لزوم وجود النفس قبل وجودها عن هذا التقدير إنما هو لأجل استحالة تخلف المعلول عن العلة؛ وكان القول بذلك مع القول بهذا التقدير ممّا يمتنع اجتماعهما على الصدق، فقد وجب أن لا يكون وجود النفس قبل وجودها لازماً عن حدوث النفس (و) وجود علته التامة قبل ذلك الحدوث؛ وإذا كان هذا غير لازم فقد بطل البرهان.

لا يقال: وإذا ثبت أن هذا التقدير و استحالة تخلف المعلول عن العلة ممّا لا يجتمعان فإن صدق أحدهما<sup>٥</sup> لزم كذب الآخر، لكنّ التالي صادق بما يتن؛ فتعين كذب الأول و هو المطلوب. لأنه يقال في الجواب: أمّا أولاً فإنَّ < ٤٠ > هذا اثبات المطلوب بغير الوجه الذي الكلام عليه؛ و أمّا ثانياً فإنَّ القول بأنَّ المعلول يستحيل تخلفه عن علته قضية مهملّة؛ فإن أريد بها الجزئية لم يمتنع اجتماعها مع القضية الأخرى على الصدق و هو خلاف القرض؛ وإن أريد بها الكلية كان الحكم بصدقها متوقفاً على صدق أن النفس يستحيل أن تتقدّم علته عليها بالزمان

١. م: لا يكون.

٢. م: يكون.

٣. م: يكون.

٤. م: يكون.

٥. م: فانهما صدق.

و هو متوقف على كذب المقدمة القائلة بأنَّ العلة التامة للنفس موجودة قبل حدوث النفس؛ والمتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء. فصدق قولنا: «إنَّ كلَّ معلول يستحيل أن يتخلف عن علته التامة» متوقف على كذب قولنا: «إنَّ العلة التامة للنفس موجودة قبل حدوث النفس».

و إنما قلت: إنَّ صدق قولنا: «كلَّ معلول يستحيل تخلفه عن علة التامة» متوقف على صدق قولنا: «إنَّ النفس يتقدم علته عليها بالزمان». لأنَّ قولنا: «كلَّ معلول» كان معناه كلَّ واحد واحد ممَّا يصدق عليه أنه معلول؛ فتكون النفس داخلة في الجملة؛ فإذا حكمنا على كلَّ واحد بأنَّه يستحيل تخلفه عن علة كُنَّا قد حكمنا على النفس بذلك أيضاً؛ لأنها داخلة في تلك الأحاد؛ وإذا كان صدق الثانية متوقفاً على كذب الأولى كان بيان كذب الأولى بصدق < ٤١ > الثانية هو الدور المحال بعينه.

الاعتراض الثاني القول بأنَّ المعلول يمتنع تخلفه عن العلة معارض بثلاثة وجوه: أحدها: أنَّ الحوادث العنصرية: إن كانت<sup>١</sup> أسبابها التامة قديمة فقد بطلت الدعوى؛ وإن لم تكن قديمة، بل حادثة فلا يخلو؛ إمَّا أن يتقدم على معلولها بالزمان أو لا يتقدم. فإن كان الأول بطل الدعوى أيضاً و هو المطلوب؛ وإن كان الثاني فإن احتاج كلَّ حادث منها إلى حادث آخر لزم إما الدور وإمَّا التسلسل و هما باطلان؛ وإن لم يحتج كلَّ حادث منها إلى آخر فإمَّا أن يكون فيها ما لا يحتاج إلى علة أصلاً و هو ظاهر البطلان؛ أو يكون فيها ما يحتاج إلى علة قديمة و حيثئذ يلزم تخلف المعلول عن العلة و هو المطلوب.

و ثانياً: أنَّ جميع الممكنات ينتهي في سلسلة الحاجة إلى واجب الوجود لذاته؛ فتأثير واجب الوجود في معلوله الأول: إن لم يكن تأثيراً أزلياً فقد حصل المطلوب؛ وإن كان تأثيراً<sup>٢</sup> أزلياً لزم من ذلك - بناءً<sup>٣</sup> على استحالة تخلف المعلول عن علة التامة - أن تدوم بدوام < ٤٢ > معلوله معلول معلوله و بدوام معلول معلوله معلول معلوله و هكذا إلى أن يلزم منه جميع المعلولات؛ فوجب أن لا يكون في العالم شيء حادث أصلاً؛ ولما كان وجود الحوادث في عالم

الكون و الفساد محسوساً و كان القول باستحالة تخلف المعلول عن العلة ممّا يبطل ذلك و يجب أن يكون القول باستحالة ذلك باطلاً و هو المطلوب.

و ثالثها: أنّ هذه المقنّمة يبتنى عليها أنّ عدم المعلول إنّما هو بعدم العلة على ما ستعرف ذلك - إن شاء الله تعالى - و إذا كان كذلك لزم أنّه إذا عدم شيء من الموجودات التي في العالم أن يكون قد عدمت علته حتّى أوجب عدمها عدمه و يلزم من عدم علته عدم علة علته و إذا كانت الممكنات بأسرها ينتهي إلى واجب الوجود فيلزم من عدم أي شيء منها عدمه؛ و ذلك محال؛ و إذا كان القول باستحالة تخلف المعلول عن العلة ممّا يؤدّي إلى هذا المحال كان القول به محالاً أيضاً؛ و هو المطلوب.

لا يقال: هذه الإشكالات إنّما تلزم<sup>١</sup> ان لو لم يكن في الوجود ما هو قديم من وجه و حادث من وجه آخر و ذلك الشيء هو الحركة الدورية الدائمة الوجود؛ < ٢٣ > و أمّا على تقدير أن يكون في الوجود شيء هذا شأنه فإنّه يندفع هذه الإلزامات جميعها.

أمّا الأوّل: فلأنّ الحوادث الأرضيّة إذا استندت إلى الحركة الدورية الدائمة الوجود كانت تلك الحركة من حيث إنّها دائمة الوجود و متشابهة الأحوال صادرة عن القديم و من حيث إنّ كلّ جزء يفرض فيها كان حادثاً يكون مستنداً لهذه الحوادث و على هذا التقدير لا يلزم صدور الحادث من القديم.

و أمّا الثاني: فإنّ دوام الموجودات إنّما يلزم ان لو لم يتأدّي الأسباب إلى ما لذاته يوجب تحريك بعض الأشياء على سبيل الدوام. أمّا مع وجود هذا الشيء فإنّه يلزم من حركاته الجزئية وجود تغيّرات و حوادث لانهاية لها متوالية على التعاقب.

و أمّا الثالث: فإنّه إذا كان في الوجود حركة دورية جاز أن يؤدّي أحوالها إلى أن يجعل للمادة استعداداً يضاف حادثاً معيّناً و يكون صدور ذلك الحادث عن العلة الدائمة موفوفاً على عدم ذلك المضاد؛ فإذا وجد المضاد انتفى شرط وجوده؛ فوجب انتفاؤه من غير أن يلزم عدم واجب < ٢٤ > الوجود.

لايجاب بأن هذه الحركة إما أن يؤثر في وجود الحوادث من حيث إنها حادثة أو من حيث إنها قديمة؛ فإن كان من جهة حدوثها في نفسها لا بد له من سبب و يتسلسل؛ وإن كان من جهة قدمها فكيف صدر من القديم المتشابه الأحوال شيء في بعض الأوقات دون بعض؛ فعملى التقديرين يعود الإلزام؛ و بهذا يظهر الحوادث عن تأدي الأسباب إلى ما يوجب لذاته تحريك بعض الأشياء على سبيل الدوام؛ فإن صدور تلك الحركة عن القديم؛ إن كان من جهة حدوثها، فقد صدر الحادث عن القديم؛ وإن كان من جهة قدمها فإن كان جهة حدوثها صادرة عنه أيضاً عاد المحال؛ وإن لم يكن كذلك فجهة الحدوث إما أن يستغني عن علّة و هو محال؛ أو يكون لها علّة حادثة أيضاً و حيثئذ يلزم المحال المقدم ذكره.

و أما القول في بادئ أحوال الحركة إلى أن يجعل للمادة استعداداً يضادّ الحادث الذي فرض عدمه فبطلانه من ثلاثة أوجه:

أما أولاً؛ فلأنه يقتضي أن يكون للمعدّم تأثير في الوجود و هو محال.

و أما ثانياً؛ فلأن ذلك الاستعداد المضادّ للحادث حادث أيضاً و يعود الإشكال الأول.

و أما ثالثاً؛ فإن < ٤٥ > البرهان الذي يذكر في ما بعد على أن عدم المعلول إنّما هو لعدم علّته يتضمّن إبطال هذا الاحتمال.

الاعتراض الثالث القول بأن البسيط لا يصدر عن المركّب معارض بما نجده بعواشنا من أن متناً من الحديد يؤثر في الكسر مع أن مقدار الخردة<sup>٢</sup> منه لا يؤثر في ذلك و كذلك القطرات المؤثرة في هز الحجر فإن الواحدة منها لا تؤثر في هزه و مجموعها يؤثر؛ فهذه إن كان حالها عند الاجتماع<sup>٣</sup> كحالها عند الانفراد فقد توجه الاعتراض؛ وإن حدث عند اجتماعها أمر زائد لم يكن قبل ذلك عاد الكلام في صدوره عن ذلك المجموع إن كان بسيطاً و الكلام في صدور معلوله عنه إن كان مركّباً و لزم إما الدور و إما التسلسل؛ و هما باطلان.

و الجواب عن الاعتراض الأول هو ما قيل من أنه متى ثبت أن اجتماع ذلك التقدير مع استحالة تخلف المعلول عن العلّة مستنع و ثبت صدق الثاني وجب أن يكون الأول كاذباً؛ و هو المطلوب.

قوله: «هذا تمتك بغير الوجه المعترض.» قلتُ: بل هو ممّا يدفع الاعتراض عن ذلك الوجه.  
قوله: «القول باستحالة تخلف المعلول عن العلّة» < ٤٦ > إمّا أن يكون مقدّمة كلّية أو جزئية.  
قلتُ: بل كلّية.

قوله: «متى كانت كلّية كان صدقها متوقفاً على كذب المقدّمة القائلة بأنّ العلّة التامة للنفس موجودة قبل حدوث النفس. فلو بين كذب هذه يصدق تلك، للزوم الدور؛ و هو محال.» قلتُ:  
الدور إمّا يلزم أن لو كان كذب الكاذبة في نفس الأمر متوقفاً على صدق الصادقة وليس كذلك،  
بل الحكم بكذب الكاذبة في هذا البرهان متوقف على صدق الصادقة في نفس الأمر؛ فليدفع<sup>١</sup>  
الدور.

و ليس ثقتان أن يقول: إنّ الدور يلزم من وجه آخر؛ لأنّ الحكم بالصادقة في هذا البرهان يتوقف  
على الحكم بالكاذبة وإلا لم يكن المراد بالكلّية الحكم على كلّ واحد واحد على ما بين من قبل؛ و  
إذا كان كذلك كان توقف الحكم بالكاذبة في هذا البرهان على أنّ الحكم بالصادقة ممّا يلزم منه الدور و  
يعود المحذور؛ لأنّه يقال: لانسلم أنّ الحكم بالصادقة يتوقف على الحكم بالكاذبة.

قوله: «إذا قلنا كلّ معلول يستحيل تخلفه<sup>٢</sup> عن علّته التامة، دخلت النفس في ذلك الحكم؛  
فيلزم كذب أنّ العلّة التامة للنفس موجودة قبل حدوثها.» قلتُ: < ٤٧ > الحكم على كلّ واحد  
ممّا هو كذا بأنّه كذا لا يفتقر إلى تصوّر مهية كلّ واحد من الأفراد المحكوم عليها بذلك المحمول؛  
فإنّا قد نحكم بأنّ كلّ حيوان حسّاس و لا نفتقر في ذلك إلى تصوّر كلّ واحد واحد من أشخاص  
الحيوانات؛ وإذا كان كذلك فلا يلزم من حكمنا على كلّ معلول بأنّه يمتنع تخلفه عن علّته أن  
يتصوّر النفس أصلاً فضلاً عن أن يحكم عليها بأمر.

فقد بان أنّ المقدّمة القائلة «إنّ كلّ معلول يستحيل تخلفه عن العلّة التامة» وإن كان يتوقف  
صدقها في نفس الأمر على كذب قولنا: «إنّ العلّة التامة للنفس متقدّمة عليها بالبرهان» إلاّ أنّه  
لا يلزم من ذلك أن يكون الحكم بذلك الصدق متوقفاً على الحكم [...] و إذا ظهر هذا، فقد اندفع  
الدور و زال الاعتراض.

و الجواب عن الاعتراض الثاني أن القديم لذاته يقتضي حصول حركة واحدة في القدم، متصلة باستمراره ليس فيها شيء من الأجزاء المتميزة بالفعل إلا التي تقع<sup>١</sup> بحسب الفروض والأوهام. فليست أجزاؤها حادثة على ما يقال؛ إذ ليس لها أجزاء البتة، لكنّ الذهن إذا اعتبر < ٢٨ > فيها شيئاً من الأجزاء على سبيل الفرض كان ذلك الجزء حادثاً بحسب اعتبار الذهن، لا بحسب الأمر في نفسه، لما تبين أنه ليس لها جزء في نفس الأمر.

و باتصال هذه الحركة في نفسها واستمرارها يكون اتصال الحوادث. إنما كان لها أجزاء حادثة لأنّ الذهن اعتبر فيها ذلك وإلا فلو أنّ الإنسان يتصور جملة هذه الحوادث فإنما هو كذلك بحسب الاعتبار الذهني لا غير؛ والعقل السليم يحكم بأنّ الحوادث التي هي معلولة لتلك الحركة يجب أن تكون تابعة لها وكما أنّ تلك حركة واحدة متصلة على الاستمرار ليس فيها شيء من الأجزاء بالفعل، كذلك ما يتبعها يلزم أن يكون حكمه في هذه الأشياء كحكمها.

وهذا المعنى دقيق وهو من الأصول النافعة وقد ذكرته في بعض التعاليق التي علّقته<sup>٢</sup> وفرّعت منه فروعاً كثيرة وبتصوره تندفع الإشكالات المذكورة في هذا الاعتراض. أمّا الأول والثاني فقد ظهر الأمر فيهما و أمّا الثالث وهو المبني على عدم المعلول بعدم علته؛ فسيأتي بيان الحال فيه في الفصل اللاحق<sup>٣</sup>.

و الجواب < ٢٩ > عن الاعتراض الثالث أنّ كلّ قطرة من تلك القطرات له تأثير إلا أنّ تأثيرها لا يظهر للحس؛ ولو كان التأثير منسوباً إلى جملتها ولا يكون لكل واحد منها تأثير للزم من ذلك أن يكون المؤثر هو المعدوم؛ لأنّ مجموعها ليس له وجود دفعة واحدة، بل السابق لا يبقى<sup>٤</sup> عند وجود اللاحق؛ فالموجود منها في الخارج ليس هو جملها، بل كلّ واحد واحد من أحادها على سبيل التعاقب؛ وإذا كان كذلك فالتأثير؛ إمّا أن يكون منسوباً إلى ما ظهر عنده من آخر قطرة وفيه ما هرب منه من إضافة التأثير إلى القطرة الواحدة؛ وإمّا أن يكون إلى الجملة المعدومة وهو ظاهر البطلان.

٣. م: السابق.

٢. م: علّقها.

١. م: يقع.

٢. م: لا يبنى.



و أمّا ما يمثل به من أنّ سقوط المرنّ من الحديد يؤثر في الكسر و سقوط مقدار الخردلة منه لا يؤثر في ذلك، فجوابه أنّ تلك الأجزاء عند اجتماعها يحدث لها من الثقل ما يوجب حدوث الكسر و لكل واحد من تلك الأجزاء تأثير في ذلك الثقل؛ لأنّ ثقل الجزء جزء مثل الكل. فهذا ملخص ما أدّى إليه فكري من جواب هذه الاعتراضات و يجب أن تعلم أنّ القول <٥٠> بأنّ كلّ نفس إنسانية قديمة يحتمل وجوهاً:

أحدها: أن يكون المراد به كلّ نفس إنسانية من حيث هي تلك النفس المعيّنة. و ثانيها: أن يكون المراد كلّ نفس إنسانية من حيث إنّها نفس إنسانية؛ و هذا أعمّ من الأوّل. و ثالثها: أن يكون المراد كلّ نفس إنسانية من حيث هي نفس مطلقاً؛ و هذا أعمّ من قبله. و رابعها: و هو أعمّ من الجميع أن يكون المراد كلّ ما يصدق عليه أنّه نفس إنسانية، سواء كان صدق ذلك عليه دائماً أو في بعض الأحوال؛ و البرهان المذكور في هذا الفصل إنّما يدلّ على قدم نفس الإنسان بهذا المعنى الرابع و لا يلزم من ذلك قدمها بالمعاني الأخرى؛ لأنّه أعمّ منها و لا يلزم من صدق الأعمّ صدق الأخصّ.

و زيادة الإيضاح في هذا أنّ النفس لا تسمّى نفساً إلّا إذا كانت ذاتها معلّقة ببعض الأجسام التعلّق الذي عرفته في الفصل الأوّل؛ و متى كانت عريّة عن هذا التعلّق فإنّها لا تسمّى نفساً، بل عقلاً و إن سميت فذلك إنّما يكون على طريق المجاز؛ و إذا كان كذلك، فالنفس المعيّنة هي التي تكون<sup>١</sup> متعلّقة ببدن معيّن؛ و لو فرضنا أنّها تخلّت <٥١> عن ذلك البدن و تعلّقت ببدن آخر غيره لخرجت بذلك عن كونها تلك النفس و لم تخرج<sup>٢</sup> عن كونها نفساً أصلاً. فمن المعلوم أنّ نفس الإنسان المعيّنة من حيث هي تلك النفس يجب أن تكون<sup>٣</sup> حادثة بسبب أنّ تعلّقها ببدنها المعيّن الذي تعيّن متوقّف على تعيّن حادث.

و أمّا النفس الإنسانية من حيث هي نفس إنسانية فعلى رأي من يجوّز النسخ - و هو انتقال النفس من بدن إنساني إلى بدن آخر إنساني - سيكون قدمها عنده ممكناً، لجواز أن يكون قد كانت

١. م يكون.

٢. م: لم يخرج.

٣. م: يكون.

قبل هذا البدن متعلقة ببدن آخر إنساني و قبل<sup>١</sup> ذلك الآخر بآخر إلى لانهاية؛ و من لا يجوز النسخ فهي عنده حادثة أيضاً.

و أما النفس الإنسانية من حيث هي نفس مطلقاً، فالفائلون بجواز المسخ<sup>٢</sup> - [و] هو انتقال النفس من بدن حيواني إلى بدن آخر حيواني - وإن لم يكن من نوع الأول يجوزون قدمها. و من لا يقول لا بالنسخ و لا بالمسخ، فحدوثها عنده واجب.

و من الناس من يقول بالمسخ<sup>٣</sup> أيضاً - و هو انتقال النفس من بدن حيواني إلى بدن نباتي - و منهم من يقول < ٥٢ > بالرسخ - و هو انتقالها من بدن حيواني إلى بدن جمادي -؛ و القول بقدم نفس الإنسان من حيث هي نفس مطلقاً و القول بحدوثها أيضاً بحسب هذين الرأيين تعرفه بما تقدم.

و أما نفس الإنسان بالمعنى الرابع، فقد عرفت وجوب قدمها بالبرهان المذكور في هذا الفصل.

فالحاصل أنها بالمعنى الأول يجب أن تكون<sup>٤</sup> حادثة وبالمعنى الرابع يجب أن تكون<sup>٥</sup> قديمة؛ و أما بالمعنى الثاني و الثالث، فالقول بقدمها و حدوثها ممكن بحسب الآراء التي عرفها؛ و لعل من ذهب إلى أنه حادثة من المتقدمين مراده أحد المعاني التي يمكن معها القول بحدوثها. بل هو الأرجح؛<sup>٦</sup> لأن تأويل كلام أولئك الفضلاء أولى من تغليبهم<sup>٧</sup>؛ و هذا التفصيل و التقرير مستألم أجد أحداً تعرض لذكره.

### الفصل السادس

في أن لكل ممكن قديم علة قديمة

أما أن الممكن لا بد له من علة، فهو من الأمور الظاهرة للعقل؛ لأنه لما كان [في] كل ممكن نسبة

١. م: قبل.

٢. م: النسخ.

٣. م: النسخ.

٤. م: يكون؛ + قدمها بالبرهان المذكور في هذا الفصل فالحاصل أنها بالمعنى الاول يجب أن يكون.

٥. م: يكون.

٦. م: لا يرجح.

٧. م: تغليبهم.

الوجود إلى مهيته < ٥٣ > مساوٍ لنسبة العدم إليها قضى صريح العقل بأن أحدهما لا يترجح على الآخر إلا بمؤثر منفصل، أعني بمرجح يكون مغايراً لمهيته ذلك الممكن، وهذا مع ظهوره عليه سوالات:

الأول: وقوع التفاوت في التصديقات لا يكون إلا إذا كان أحدهما محتملاً للتقيض؛ ومع قيام هذا الاحتمال فلا بد من تطرّق التهمة إلى التصديق الأخفى؛ فيمتنع أن يكون الحكم جازماً؛ وإذا كان كذلك فلو كان التصديق بأن الوجود والعدم لهما استويا بالنسبة إلى المهيته امتنع ترجيح أحدهما لا بمرجح منفصل بديهياً، لوجوب أن لا يكون في التصديقات ما هو أظهر منه عند العقل ونجد الأمر بخلاف ذلك؛ فإن التصديق بأن الواحد نصف الإثنين وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية أظهر عند العقل من التصديق بأن الوجود أو العدم لهما استويا امتنع الترجيح إلا بمرجح.

الثاني: أن ههنا صور كثيرة يقع فيها الترجيح من غير مرجح، كالهارب من السبع إذا عَن له طريقان؛ فإنه لا بد وأن يسلك أحدهما دون الآخر مع أنهما متاويان < ٥٤ > بالنسبة إلى غرضه، وهو النجاة من السبع؛ وكذلك الجائع إذا قدّم له رغيفان والعطشان إذا خيّر من شرب شربتين من الماء إلى غير ذلك من الصور؛ وكلّما نفرض في هذه من المخصوصات مثل الحسن والقرب وتيسر الأخذ وغير ذلك، فإنه لا يمتنع أن يفرض التساوي فيه؛ ومع هذا الفرض فلا بد من ترجيح أحد الأمرين.

الثالث: أن القضايا البديهية ممّا يشترك في العلم بها جميع العقلاء؛ فلو كانت هذه القضية بديهية لما وقع النزاع فيها بين العلماء ونحن نجد المتكلمين قد تنازعوا فيها وأدعوا البديهة في خلافها بما أورده من الصور المذكورة.

الرابع: الفرق بين القادر المختار وبين العلة الموجبة أمر معلوم بالضرورة؛ فإن كلّ أحد يفرق بالضرورة بين كون الإنسان مختاراً في تحركه بمنة وسرة وبين كون الحجر هابطاً بطبعه و النار صاعدة بطبعها؛ فلو صدقت هذه القضية على كليتها لما بقي بين الموجب وبين المختار فرق ولما كان الفرق بينهما < ٥٥ > ضرورياً لاجرم امتنع صدقها كلية، بل جزئية يخرج ذلك الحكم

عن المختار و يبقى<sup>١</sup> في الموجب، ليتحقق الفرق بينهما.

و إنما قيل «إنه يلزم من صدقها كلفة أن يرتفع الفرق بين الموجب و المختار» لأن المختار هو الذي يصح منه الفعل بدلاً عن الترك و الترك بدلاً عن الفعل؛ فترجح أحد الطرفين على الآخر؛ إن لم يفتر إلى مرجح حصل المطلوب؛ و إن افتر إلى مرجح فمع استجماع هذا المرجح جميع ما لابد منه في المؤثرية - مثل القدرة التامة و الإرادة الجازمة الخالية عن التردد و الوقت الصالح لذلك الفعل و الآلة و المصلحة و زوال المانع بأسرها - يجب عقلاً حصول الفعل و امتناع الترك و مع اختلال أحد القيود المعبرة في المؤثرية يجب الترك و يمتنع الفعل؛ إذ لو لم يكن كذلك كان الشيء الواحد يكون مؤثراً في الفعل تارة و غير مؤثر فيه أخرى من غير تغير حال الوقتين البتة و ذلك هو الترجيح من غير مرجح.

و إذا كان المختار حال ما حصلت المؤثرات بأسرها يمتنع < ٥٦ > أن لا يصدر عنه الفعل و حال ما لم يحصل بأسرها يمتنع أن يصدر عنه الفعل و جب من ذلك أن يكون ما فرض أن فعله على سبيل الاختيار ليس هو كذلك، بل على سبيل الإيجاب ضرورة أن الممكنة لا يتحقق في الممتنع؛ و لما كان الفعل الاختياري معلوماً بالضرورة - لأن كل أحد يعلم أن حركة المختار ليست كحركة المرتعش - لاجرم كان القول بأن كل ممكن يفتر إلى مرجح منفصل باطلاً.

الخامس: لم لا يجوز أن يكون أحد الطرفين بالنسبة إلى الممكن أولى و أرجح لذاته؛ فيصدق عليه الإمكان لكونه قابلاً لهما و يستغنى عن المؤثر المنفصل لأجل تلك الأولوية؟

السادس: لو كان الممكن محتاجاً إلى المؤثر، لكانت تلك الحاجة إما وجودية و إما عدمية؛ و التالي بقسمة باطل؛ فالمقدم مثله. أما الأول فلائها لو كانت وجودية لكانت ممكنة، لاستحالة أن تكون الصفة المفتقرة إلى الممكن واجبة و إذا كانت ممكنة، فإن لم تكن<sup>٢</sup> محتاجة إلى المؤثر حصل المطلوب؛ و إن كانت محتاجة كانت حاجتها زائدة عليها و لزم التسلسل؛ و لأنها معللة بالإمكان < ٥٧ > الذي هو أمر عديم؛ فلو كانت وجودية لكان الموجود معللاً بالمعدوم و هو

محال؛ وأيضاً فإن الشيء إذا احتاج في وجوده إلى شيء آخر كانت حاجته إليه متقدمة على وجوده في نفسه؛ فلو كانت تلك الحاجة وجودية، لكان اتصاف الشيء بالصفة الوجودية متقدماً على وجوده في نفسه؛ وهو محال؛ وأما الثاني فلأن الحاجة لو كانت عدمية لارتفع الفرق بين قولنا: «لا حاجة للشيء» وبين قولنا: «و لا حاجة عدمية» وعلى هذا لا يكون الشيء محتاجاً وهو المطلوب.

السابع: لو أثر شيء في شيء آخر لكان ذلك التأثير؛ إما في حال وجود الأثر؛ فيكون ذلك إيجاباً للوجود؛ أو في حال عدمه وهو محال؛ لأن التأثير إن كان عبارة عن حصول الأثر عن المؤثر، فحيث لا أثر، فلا تأثير؛ وإن كان مغائراً لذلك، فلا شك في ترتيب الأثر عليه؛ فيكون تأثيره في ذلك الأثر زائداً عليه أيضاً ويلزم التسلسل؛ وإن كان التأثير لا في حال وجوده ولا في حال عدمه لزم اثبات الواسطة بين الوجود والعدم؛ وهو ظاهر البطلان.

الثامن: لو افترق الممكن إلى المؤثر لكانت تلك الأثرية إما عدمية وهو محال، < ٥٨ > لأنها تنقض اللامؤثرية المحمولة على العدم؛ وإما وجودية وهو محال أيضاً، لأن وجودها إن كان في الذهن فقط فهو جهل؛ إذ لا معنى للجهل إلا أن يكون في الذهن أمر ولا يكون في الخارج ما يطابقه؛ وإن كان لها وجود في الخارج، فهو؛ إما أن يكون عين ذات المؤثر وذات الأثر أو يكون مغائراً لهما؛ فإن كان مغائراً مع أنه لا شك في أنها ليست<sup>١</sup> من الجواهر القائمة بأنفسها، لأنها نعت للشيء وصفة له، وجب أن تكون<sup>٢</sup> مسكنة؛ فيكون مؤثرية المؤثر فيها زائدة أيضاً ويلزم التسلسل؛ وإن لم يكن مغائراً فهو محال أيضاً لوجود أربعة:

أحدهما: إذا قد نعقل ذات المؤثر وذات الأثر ونشك في كون ذلك المؤثر مؤثراً في هذا الأثر.

و ثانيها: أن المؤثرية نسبة بين المؤثر والأثر؛ فتكون<sup>٣</sup> مغائرة لهما؛ لأن النسبة بين الشئين متأخرة عنهما.

١. م: ليس

٢. م: يكون.

٣. م: فيكون.

٤. م: الشئين:

و ثالثها: أنا نصف ذات المؤثر بأنها مؤثرة في الأثر و الصفة مغايرة للموصوف.  
و رابعها: أنا نعلل الأثر لا بذات المؤثر، بل بكونه مؤثراً، فنقول: «إنَّ العالم وجد لأنَّ البارئ تعالى < ٥٩ > موجدة أوجده» و لا نقول: «إنَّه وجد لأنه تعالى موجود» و هذا يوجب التضار. و إذا استحال أن يكون المؤثرية عدمية و استحال كونها وجودية أيضاً، فقد بطل افتقار الممكن إلى المؤثر و ذلك هو المطلوب.

التاسع: لو أثر شيء في شيء لا ممتنع أن يكون ذلك التأثير في المهيته و إلا ما بقي السواد سواد عند عدم علته؛ لأنَّ ما بالغير يرتفع بارتفاع ذلك الغير لكن صيرورة السواد غير سواد محال؛ فتأثير المؤثر في المهيته محال؛ و يمتنع أن يكون ذلك التأثير في الوجود أيضاً؛ لأنه يلزم أن يخرج الوجود عن كونه وجوداً عند فرض عدم المؤثر. فبقي أن يكون تأثيره في اتصاف المهيته بالوجود؛ فإن كان هذا القسم باطلاً امتنع أن يكون لشيء تأثير في شيء البتة لكن هذا القسم باطل؛ لأنَّ اتصاف المهيته بالوجود لا يجوز أن يكون أمراً وجودياً و إلا لكان اتصاف مهيته بوجوده وجودياً أيضاً و لزم التسلسل؛ و إذا كان عدمياً استحال استناده إلى المؤثر؛ و بتقدير كونه وجودياً فإنَّ المحال يلزم من وجه آخر، لأنَّ المؤثر إما أن يؤثر في المهيته أو في وجوده و يعود التقسيم المقدم.

< ٦٠ > العاشر: لو افترج ترجيح أحد الطرفين على الآخر إلى مرجح لكان المرجح مؤثراً في العدم و هو محال؛ لأنَّ المؤثر ما له أثر و العدم ليس تأثيراً. فهذا و أمثاله مما عارضوا به هذه المقدّمة و الكل ضعيف.

أما السؤالات: الثلاثة الأولى فقد استقصيت الجواب عنها في المقالة التي بينت فيها أنَّ النفس ليست بمزاج.

و أما السؤال الرابع فجوابه أنَّ الفرق بين المختار و الموجب بالذات ليس هو من جهة أنَّ المختار يرجح أحد الطرفين المتساويين من غير مرجح و الموجب بالذات ليس كذلك، بل الفرق

بينهما إنما هو من جهة أخرى و هو أنَّ ما يصدر عن المختار يكون بشعورٍ و ارادةٍ و ما يصدر عن الموجب بالذات لا يكون كذلك؛ و على هذا لا يكون صدق القضية على كليتها ممَّا يرتفع الفرق بينهما.

و أمَّا السؤال الخامس فقد قيل في جوابه: إنه مع هذه الأولوية إمَّا أن يمكن<sup>١</sup> الطرف المرجوح أو لا يمكن؛ فإن لم يمكن كان الراجع واجباً لذاته و المرجوح ممتنعاً؛ وإن أمكن فلا بدَّ لحصوله من سبب، لاستحالة كونه حال التساوي مفتقراً إلى السبب و حال <٦١> كونه مرجوحاً هو مستغن عنه؛ وإذا حصل المرجوح بسبب كان حصول الراجع متوقفاً على عدم ذلك السبب؛ فلا يكون تلك الأولوية كافيةً في حصول الطرف الراجع و فرضت كافية في ذلك؛ هذا خلف.

و أمَّا السؤال [السادس] فقد أجيب عنه بأنَّه لا يلزم من كون العاجزة غير وجودية أن لا يكون الشيء محتاجاً، كما لا يلزم من كون عدم ليس وجودياً أن لا يكون الشيء معدوماً؛ و كذلك القول في الوجوب و الإمكان و الامتناع، فإنَّها أمور عدمية، كما سبق بيانه؛ و لم يمتنع ذلك من كون الشيء واجباً أو ممكناً أو ممتنعاً.

و أمَّا السؤال السابع فقد أجابوا عنه بأنَّ التأثير حالة الوجود. قوله: «لو كان كذلك لكان إيجاباً للوجود و تحصيلاً للحاصل». قلتُ: إنما يلزم ذلك ان لو كان المؤثر بحاله تعطي له حالة الوجود وجوداً ثانياً و ليس كذا، بل الأثر حال ما يكون موجوداً يكون وجوده بوجود المؤثر.

و أمَّا السؤال الثامن فالجواب عنه أن يقال: لمَّ لا يجوز أن يكون المؤثرية عدمية؟ قوله: «لأنَّها تقيض اللامؤثرية المحمولة على المعدوم». قلتُ: قد تقدَّم بيان بطلان هذا <٦٢> في الفصل الثالث و بتقدير تسليمه فلمَّ لا يجوز أن يكون وجودها في الذهن دون الخارج؟

قوله: «إذا حصل في الذهن أمر و لم يكن له في الخارج ما يطابقه كان ذلك جهلاً؛ إذ لا معنى للجهل إلَّا ذلك». قلتُ: لا أسلم أن هذا جهل، بل الجهل: إمَّا عدم العلم و هو المسمَّى بالجهل

البيسط؛ وإما عدم العلم مع حصول مضاة له و هو المسمى بالجهل المركب؛ و ليس لمسمى الجهل معنى آخر. كيف و لو كان المراد به ما ذكره لصار معنى دليلهم هكذا: إنه لو كان في الذهن و ليس له في الخارج ما يطابقه، لكان في الذهن و ليس له في الخارج ما يطابقه؛ و على هذا لا يبقى بين مقدّم المتصلة و تاليها فرق. فإذا استثنى نقيض التالي، لينتج المقدّم، كان ذلك استدلالاً على الشيء بنفسه و هو هدر.

و ربّما جعلوا عوض قولهم: «و هذا جهل»، قولهم: «و هذا كذب» و فيه بحث آخر؛ لأنّ الكذب لا يقال إلّا في التصديقات، كما يحكم بأنّ النفس جسم و لا يكون في نفسها كذلك؛ و أمّا التصورات فلا يقال: «منها ما هو كاذب و منها ما هو صادق». و حصول الهيئة في الذهن تصوّر محض، < ٦٣ > سواء كان لذلك الشيء للتصور ما يطابقه في الخارج أو لم يكن؛ فلا يصحّ أن يقال إنه كذب. نعم الحكم على التّصوّر بأنّ له في الخارج ما يطابقه و لا يكون في نفس الأمر كذلك أو بالعكس يصدق عليه الأمران: الجهل و الكذب، لكن ذلك تصديق و الكلام<sup>١</sup> ليس فيه. و إذا سلّم أنّ وجود المؤثرية ليس في الذهن فقط، بل وفي الخارج أيضاً، فليّم قلتم: إنه لا يجوز أن يكون ذات الأثر و ذات المؤثر لازائدة عليها؟

قولهم: «ذلك باطل بالوجوه الأربعة المذكورة». قلت: إنّ هذا<sup>٢</sup> الوجوه إنّما تدلّ على المغايرة الذهنية، دون الخارجية و لانزاع فيها، بل النزاع و التّفاخر في الخارج، فما دليلكم على بطلانه؟ فإنّ عادوا إلى أنّ التّفسير في الذهن دون الخارج يلزم من الجهل و الكذب، كان الجواب عن ذلك ما تقدّم ذكره.

و أمّا السؤال التاسع فجوابه أنّ تأخير المؤثر إنّما هو في المهيّة التي هي نفس الوجود على ما سبق؛ و إذا عدم المؤثر عدمت تلك المهيّة من الخارج و لا يلزم من ذلك أن يخرج السواد عن كونه سواداً و لا الوجود عن كونه وجوداً؛ لأنّ تقدّم الفاعل يرتفع ما فيه السواد < ٦٤ > لا أنّها تصبح مع كونه سواداً غير سواد و كذلك القول في الوجود.



و أمّا السؤال العاشر فهو سفسطة؛ لأنّ إسناد طرف الوجود إلى وجود العلّة وإسناد طرف العدم إلى عدم تلك العلّة أمر معقول لاشك فيه.

و اعلم أنّهم قد قرّروا هذه القضية - أعني أنّ الطرفين المتساويين لا يترجح أحدهما على الآخر إلاّ بمرجح - بطرق استدلالية وهي ضعيفة لا حاجة إلى ذكرها.

و قد بقي متّاً يجب بيانه في هذا الفصل إثبات أنّ الممكن إذا كان قديماً كانت علّته التي هي المرجّحة لأحد طرفيه على الآخر قديمة؛ وهذا يتبيّن بأن يقال: الممكن القديم<sup>١</sup> لا يخلو إمّا أن يكون بسيطاً أو مركّباً؛ فإن كان بسيطاً فيجب أن تكون علّته بسيطة أيضاً على ما عرفت؛ وإذا كانت بسيطة إمتنع أن تكون<sup>٢</sup> حادثة وإلاّ لا تفتقر لأجل بساطتها إلى أن تكون<sup>٣</sup> علّتها بسيطة أيضاً على ما عرفت<sup>٤</sup> ولأجل حدودها إلى أن تكون<sup>٥</sup> علّتها حادثة ويلزم إمّا الدور وإمّا التسلسل وهما محالان؛ وإن كان مركّباً فيجب أن تكون<sup>٦</sup> علّته قديمة أيضاً؛ < ٦٥ > لأنّ كلّ مركّب فلا بدّ وأن يكون مركّباً عن البسائط؛ وبسائط ذلك المركّب لا يخلو عن ثلاثة أقسام: إمّا أن يكون كلّها واجبة أو كلّها ممكنة أو بعضها واجبة والبعض الآخر ممكن، لكن لا سبيل إلى الأوّل؛ لأنّ تلك الأجزاء إذا كانت بأسرها واجبة والواجب مستغن عن العلّة كان جميع الأجزاء غنيّة عن العلّة ومتى حصل جميع أجزاء الشيء كان ذلك الشيء واجباً؛ فحينئذٍ يكون حصول ذلك الشيء غنيّاً عن تلك العلّة وقد فرض مفتقراً إليها؛ هذا خلف.

فإن قيل: لمّ لا يجوز أن تكون<sup>٧</sup> بسائط ذلك المركّب بأسرها واجبة إلاّ أنّ ذلك المركّب لا يحصل إلاّ عند اجتماع تلك البسائط ومن المعلوم أنّ ذلك الاجتماع لا بدّ له من علّة؛ لأنّه ممكن لا واجب وإذا كان كذلك كان ذلك المركّب مفتقراً إلى العلّة مع أنّ بسائطه جميعها غنيّة عنها، لكونها واجبة الوجود؟

قيل: لأنّ الهيئة الاجتماعية هي أحد أجزاء مهية المركّب؛ فإذا كانت تلك الهيئة ممكنة

٣. م: يكون.

٢. م: يكون.

١. م: قديم.

٦. م: يكون.

٥. م: يكون.

٢. م: + وإذا كانت بسيطة إمتنع.

٧. م: يكون.

و مفتقرة إلى العلة امتنع أن يقال جميع أجزاء ذلك المركب واجبة الوجود و غنيّة عن العلة.  
فيبقى أن يكون كلّ واحد < ٦٦ > من بسائط ذلك المركب ممكناً أو البعض منها واجباً  
و البعض الآخر ممكناً و على التقديرين فلا بدّ من أن يكون في جملة بسائط ذلك المركب ما هو  
ممكن الوجود.

و إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ ذلك البسيط لكونه ممكناً لا بدّ له من علة؛ و متى افتقر جزء المركب  
إلى علة كان ذلك المركب مفتقراً إلى تلك العلة بعينها؛ لأنّ الكلّ مفتقر إلى الجزء؛ فإذا افتقر الجزء  
إلى علة كان افتقار الكلّ إليها أولى؛ فكانت علة لذلك المركب أيضاً إلاّ أنّها علة ناقصة لاتامة و  
قد عرفت الفرق بينهما في ما تقدّم؛ و تلك العلة يجب أن تكون<sup>١</sup> بسيطة؛ لأنّ معلولها الذي هو  
جزء المركب بسيط<sup>٢</sup> و إذا كان المركب يفتقر إلى علة بسيطة و قد عرفت أنّ البسيط يمتنع أن  
يكون حادثاً فعلة المركب يمتنع أن تكون<sup>٣</sup> حادثة؛ فهي إذن قديمة.

و إذا ثبت أنّ كلّ ممكن قديم لا يخلو؛ إمّا أن يكون بسيطاً أو مركباً و ثبت أنّه على التقديرين  
يجب أن تكون<sup>٤</sup> علة قديمة؛ فقد يثبت أنّ كلّ ممكن قديم فعلة قديمة؛ و ذلك هو المطلوب.  
و هذا البيان ممّا أدركته بفكري و لم أعرف أنّي سبقت إليه.

فالحاصل من هذا الفصل أنّ كلّ ممكن له علة و أنّ ذلك الممكن و إن كان قديماً و جب أن  
تكون<sup>٥</sup> علة قديمة أيضاً لكنّه إن كان بسيطاً و جب أن تكون<sup>٦</sup> علة التامة قديمة و إن لم يكن مع  
قدمه < ٦٧ > بسيطاً، بل مركباً، فليس قدم علة التامة واجباً، بل الواجب قدم علة الناقصة.  
فالبسيط و المركب القديمان و إن اشتركا في وجوب قدم عليّهما<sup>٧</sup>، فإنّهما يفترقان في أنّ البسيط  
منهما يجب أن تكون<sup>٨</sup> علة التامة قديمة و المركب يجب أن تكون<sup>٩</sup> علة الناقصة قديمة  
و لا يجب ذلك في علة التامة.

١. م: يكون.

٢. م: بسيطة.

٣. م: يكون.

٤. م: يكون.

٥. م: يكون.

٦. م: يكون.

٧. م: يكون.

٨. م: يكون.

٩. م: عليّتها.

## الفصل السابع

## في أن عدم المعلول لا ينفك عن عدم علته

لوجاز انفكاك عدم المعلول عن عدم علته لكان عدمه إما أن لا يكون بسبب أو بسبب. لا سبيل إلى الأول؛ لأن كل حادث لابد له من سبب و عدم الشيء بعد وجوده أمر حادث؛ فيفتقر إلى سبب؛ فبقي أنه بسبب و هو إما ذاته أو غيرها؛ والأول محال وإلا لما وجد؛ فتعين الثاني؛ وذلك الغير إما أن يكون عدم علته أو لا يكون؛ فإن كان عدم علته حصل المطلوب؛ وإن لم يكن عدم علته فإما أن يكون وجودياً أو عدمياً. لا جائز أن يكون وجودياً وإلا لكان إما أن يختل<sup>١</sup> لأجل وجوده أمر من الأمور المعتبرة في علية علته أو لا يختل<sup>٢</sup>؛ فإن لم يختل<sup>٣</sup> امتنع عدم المعلول، لاستحالة تخلف < ٦٨ > المعلول عن العلة الثابتة؛ وإن اختل أمر من تلك الأمور، فذلك الأمر إما أن يكون عدمياً تبدل بالوجود أو وجودياً تبدل بالعدم؛ ومحال أن يكون أحد الأمور المعتبرة في العلية عدمياً؛ لأنه إن لم يكن له تأثير في وجود المعلول لم يكن له مدخل في العلية؛ فيكون حشواً ولا حاجة إليه وهذا خلف؛ وإن كان له تأثير في وجوده كان العدم مؤثراً في الوجود و هو ظاهر البطلان؛ فبقي أن ذلك الأمر وجودي تبدل بالعدم؛ وهذا القسم يلزم منه حصول المطلوب أيضاً؛ لأن ذلك الأمر يكون جزءاً<sup>٤</sup> من العلة من حيث هي علة و إذا عدم جزء الشيء فقد عدم ذلك الشيء؛ لأن المجموع المركب من عدة أشياء إذا عدم واحد منها كان ذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع قد عدم أيضاً و هو ظاهر؛ ولا جائز أن يكون ذلك السبب عدمياً؛ لأنه إن كان عدم جزء علته لزم منه عدم علته و هو المطلوب؛ وإن لم يكن كذلك عاد التقسيم في أنه [إما] أن يختل لأجله أمر من الأمور المعتبرة في العلية أو لا يختل؛ و يبطل القسمان بما تقدم.

فقد انضح بهذا البرهان أن عدم المعلول إما أن يكون < ٦٩ > بعدم علته أو بسبب آخر يلزم منه عدمه؛ و على التقديرين لا ينفك عدم المعلول عن عدم علته.

١. م: لم يختل.

٢. م: لا يختل.

٣. م: يختل.

٤. م: جزء.

فإن قيل: كيف الحال في عدم هذه الحوادث المحسوسة؛ فإنها إن كان عدمها لا ينفك عن عدم علته لزم عدم واجب الوجوب على ما تقدم؛ وإن جاز انفكاكه عنه بطل هذا البرهان؛ فكيف يمكن الجمع بين عدم هذه الحوادث وبين استحالة انفكاك عدم المعلول عن عدم علته قبل العدم؟

يقال: لعدم الشيء في ذاته و هو ارتفاع مهيئته عن الخارج و يقال: لعدمه في ذاته، بل لعدمه عن شيء آخر، كما ينتقل الصفة عن الموصوف فيقال: إنها عدمت عنه أو كما يتعدى الشيء المبصر عن الشخص المبصر إلى حد لا يتمكن البصر من إدراكه؛ فيقال لذلك الشيء: إنه قد عدم عن الحس؛ والذي يستلزم عدم العلة من هذين العدمين هو الأول و ليس عدم الحوادث بهذا المعنى، بل بالمعنى الثاني و هو على الحقيقة تغير و انتقال و إنما يقال له عدم على طريق المجاز. و تغير المعلول لا يلزم منه عدم العلة؛ بل تغير العلة؛ و قد عرفت < ٧٠ > كيفية استناد ما يدرك في هذا العالم من التغيرات و الانتقالات إلى الحركة الدورية السرمدية التي هي لازمة لنظامه واحد لا يتغير و لا تدرك، بل يمضي على سنين واحد و يستمر على حال متشابه؛ فحدوثه على سبيل الدوام و دوامه على سبيل الحدوث؛ و عرفت أيضاً أن هذه التغيرات لما كانت تابعة لتلك الحركة و جب أن يكون حالها في الدوام و الاستمرار و لزوم النظام كحال ما هي تابعة له من غير فرق.

و بعد تقرّر هذه الأصول يظهر أنه لا منافاة بين القول باستحالة انفكاك المعلول عن عدم علته و بين عدم الحوادث المحسوسة في هذا العالم إذا لم يكن المراد عدمها في ذاتها، بل عدمها عن شيء آخر.

فإن قيل: لاشك في عدم الصور و الأعراض؛ فإن كانت تعدم<sup>١</sup> في ذاتها توجه الاعتراض لامحالة؛ وإن لم تعدم<sup>٢</sup> في ذاتها، بل عدمت عن العس أو عن غيره، فهذا لا يمكن إلا مع القول بأنها تنتقل<sup>٣</sup> من محل إلى محل آخر؛ و القول بانتقال الأعراض مما قد يتو استحالته.

١. م: يعدم.

٢. م: يعدم.

٣. م: ينتقل.

قيل: المنعدم هو تعلق هذه بمحالتها المظهرة لها للحس < ٧١ > أو غيره ولم ينعدم تعلقها بفواعلها؛ ولهذا قد يظهر بمحال أخرى؛ وانتقالها بهذا المعنى غير مستمتع؛ ولم يقم البرهان إلا على امتناع انتقالها بالمعنى المستلزم لاستقلالها بالحركة والجهات والوجود؛ فيقوم بنفسها؛ هذا خلف.

هذا على رأي من يقول: «إن الأعراض وجودية» وأما من يقول: «إنها أمور اعتبارية ولا تحقق لها في الخارج»، فلا يلزمه هذا الاعتراض؛ لأن الأمور الاعتبارية لا تستدعي<sup>١</sup> علّة موجودة بحيث يلزم من عدمها عدم علّتها.

فهذا ما عندي في جواب هذه الأسئلة؛ وقد بقي ممّا يتعلّق بهذا الفصل بحيث لابدّ من ذكره وهو أن المعارض قد يقول: إن زوال المانع إن كان جزءاً من العلّة لزم أن يكون المعدوم مؤثراً في الموجود؛ وإن كان ذلك ممكناً، فلعلّ علّة النفس عدمية؛ فإذا عدت و لزم عدم علّتها كان عدم علّتها وجود شيء<sup>٢</sup> آخر؛ لأنّ عدم العلّة يلزمه الوجود؛ وعلى هذا يبطل البرهان المذكور في هذا الكتاب على أبدية نفس الإنسان؛ لأنّه مبني على أنّه متى عدت النفس عدت [علّتها] و يلزم من عدم < ٧٢ > علّتها عدم واجب الوجود لذاته؛ وهذا لا يلزم إلا إذا كانت علّة النفس وجودية؛ وأما إذا كانت عدمية فلا يلزم من عدمها عدم واجب الوجود؛ فيبطل البرهان.

فإن لم يكن زوال المانع جزءاً من العلّة ومع هذا يتوقّف وجود المعلول عليه بطل أن كلّ ما له مدخل في العلّة فهو جزء من العلّة؛ وبطلانه يظهر فساد ما جعل دليلاً في هذا الفصل على استحالة انفكاك عدم المعلول عن عدم علّته؛ وذلك هو المقصود من هذا الاعتراض.

والذي يخلص من هذا أن يقال: إن زوال المانع إن كان عدمياً صحّ كونه جزءاً من علّة المعلول العدمي وأما المعلول الوجودي، فلا يصحّ كونه جزءاً من علّته، لاستحالة تأثير المعدوم في الوجود، بل لا مانع من وجوده إلا عدم علّته أو عدم بعض أجزائها؛ فزواله يكون وجوداً لأحد هذين الأخيرين؛ ولما كانت النفس الإنسانية من الأمور التي لها وجود في الخارج من

الذهن و تحقق في الأعيان، لاجرم امتنع أن يكون زوال المانع الذي هو عديمي جزءاً من علته؛ فلا يكون له مدخل في تلك العلوية أصلاً، لأنَّ كلَّ ما له < ٧٣ > مدخل في العلوية فهو جزء من العلة من حيث هي علة؛ وإذا كان الامر كذلك فقد اندفعت المعارضة و زال الإشكال.

و تبين أنَّ عدم النفس<sup>١</sup> يلزم عدم واجب الوجود و أنَّ عدم المعلول لا يتفكَّ عن عدم العلة أبداً؛ و ذلك هو المطلوب.

فقد ظهر بهذا البحث أنَّ هذه المقدمة لا ينفع في غرض هذه المقالة إلا إذا تبين أنَّ الأمور العدمية يمتنع أن يكون لها مدخل في علوية علة الأمور الوجودية؛ و لهذا السبب أوردت بطلان ذلك في ضمن البرهان على أنَّ عدم المعلول لا يتفكَّ عن عدم العلة و إلا فقد كان يكفي في ذلك البرهان أن يقال: إنَّ عدم المعلول لا بدَّ له من سبب غير ذات المعلول و إنَّ ذلك الغير إن كان عدم العلة فهو المطلوب و إلا فلا يخلو: إمَّا أن يكون وجودياً أو عدمياً، لاجائز أن يكون وجودياً و إلا لكان إمَّا أن يختلَّ<sup>٢</sup> لأجل وجوده أمر من الأمور المعتمدة في العلوية أو لا يختلَّ<sup>٣</sup> ثمَّ يبطل الثاني بما تقدَّم و يقال في الأوَّل: إنَّه لا يلزم منه<sup>٤</sup> حصول المطلوب؛ لأنَّ ذلك الأمر لا بدَّ و أن يكون جزءاً من العلة و متى عدم جزء الشيء، فقد عدم ذلك الشيء؛ < ٧٤ > و يتمم البرهان على الوجه الذي ذكر من غير حاجة إلى التعريض بشيء من تلك الأقسام. فهذا هو الفائدة من هذا البحث.

### الفصل الثامن

في أنَّ جميع الممكنات ينتهي في سلسلة الحاجة  
إلى واجب الوجود لذاته

قد ثبت أنَّ كلَّ ممكن لا بدَّ له من علة؛ فتلك العلة: إمَّا أن تكون<sup>٥</sup> موجودة معه في الزمان أو لا تكون<sup>٦</sup>؛ و الثاني باطل، لأنَّ المؤثر في المعلول: إمَّا أن يؤثر فيه حال وجود المعلول أو حال

٣. م: لا يخل.

٤. م: يكون.

٢. م: يخل.

٥. م: يكون.

١. م: عدمه نفس.

٢. م: من.

عدمه أو لاحال وجوده و لا حال عدمه؛ و الثاني و الثالث باطلان بما تقدّم؛ فتعيّن الأوّل.  
لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون العلّة في الحال يوجب المعلول في ثاني الحال؛ لأنّه يقال: لما  
كان تأثير العلّة في المعلول عبارة عن صدور المعلول عنها بطل هذا الاحتمال؛ لأنّه إن كانت  
العلّة مؤثّرة حالة عدمها يرجع حاصل الكلام إلى أنّ علّة وجود الممكن هي المعدوم و ذلك  
محال؛ و إن كانت حال وجودها لزم المحال أيضاً، لأنّه لما كان لا معنى لكون العلّة مؤثّرة إلّا  
صدور المعلول عنها و فرضنا أنّها حال وجودها لم يصدر المعلول عنها، لاجرم امتنع أن يوصف  
حال وجودها < ٧٥ > بكونها مؤثّرة؛ هذا خلف؛ و إذا استحال أن يكون علّة في حالتى وجودها  
و عدمها على ذلك التقدير كان ذلك التقدير باطلاً و هو المطلوب.

و علّة الممكن لا يخلو: إمّا أن تكون<sup>١</sup> واجبة الوجود أو ممكنة الوجود؛ فإن كان الأوّل حصل  
المطلوب؛ و إن كان الثاني قلها أيضاً علّة موجودة معها في الزمان و تلك العلّة: إمّا أن تكون<sup>٢</sup>  
هذه التي فرضناها معلولة لها أو غيرها؛ و الأوّل هو الدور المحال؛ و الثاني ينقسم إلى قسمين  
لأنّه إمّا أن ينتهي إلى علّة غنيّة عن مؤثّر أو لا ينتهي؛ فإن انتهى فذلك الغنيّ يوجب أن لا يكون  
ممكناً و إلّا لافتقر إلى علّة و قد فرض غنيّاً عنها؛ هذا خلف؛ و إذا لم يكن ممكناً كان واجباً؛  
و هو المطلوب؛ و إن لم ينته إلى ما هو غنيّ عن مؤثّر لزم تسلسل العلل و المعلولات إلى لانهاية  
و قد ثبت بطلانه.

و إذا كان الأمر كذلك فلولا أنّ الممكنات بأسرها تنتهي<sup>٣</sup> إلى واجب الوجود للزم إمّا عدم  
انقسام الموجود إلى الواجب لذاته و الممكن لذاته أو عدم احتياج الممكن إلى علّة موجودة أو  
تقدّم العلّة على المعلول بالزمان أو افتقارها إليه < ٧٦ > على سبيل الدور أو التسلسل في العلل  
و المعلولات إلى لانهاية؛ و لما كانت هذه الأقسام الخمسة باطلة كان القول بانتهاء جميع  
الممكنات إلى واجب الوجود واجباً؛ و ذلك هو المقصود من هذا الفصل و هو آخر المقدمات  
التي يحتاج إلى بيانها في هذه المقالة.

١. م: يكون.

٢. م: يكون.

٣. م: ينتهي.

## الفصل التاسع

في ترتيب هذه المقدمات مع مقدمات أخرى<sup>١</sup> بديهية  
ليستج أن نفس الإنسان لا تعدم<sup>٢</sup> أبداً

هذه يمكن ترتيبها على هيئات مختلفة وجميعها لا يمكن الوقوف على صحتها إلا بعد معرفة القوانين المنطقية؛ وكذلك مقدماتها التي هي غير بديهية؛ فإنه لا بد من بيانها من معرفة تلك القوانين أيضاً. فمما يمكن ترتيب هذه المقدمات عليه هي هذه الصيغة:<sup>٣</sup>

لو عدمت نفس الإنسان بعد<sup>٤</sup> وجودها لعدم واجب الوجود؛ و التالي باطل؛ فالمقدم مثله. بيان الشرطية: نفس الإنسان إما أن تكون<sup>٥</sup> واجبة الوجود أو ممكنة الوجود؛ و على التقديرين يلزم من عدنها عدم واجب الوجود؛ أما على التقدير الأول، فالأمر ظاهر؛ و أما على التقدير الثاني، فلأن كل ممكن < ٧٧ > له علّة. فنفس الإنسان على تقدير أنها ممكنة يجب أن تكون<sup>٦</sup> لها علّة و تلك العلّة إن كانت نفس الإنسان قديمة وجب أن تكون<sup>٧</sup> قديمة، لكنّ المقدم حق؛ فالتالي مثله؛ و إذا ثبت هذا فلو عدمت نفس الإنسان لوجب عدم علّتها و يلزم من عدم علّتها عدم علّة علّتها، كذلك إلى أن ينتهي الأمر إلى واجب الوجود؛ فيلزم من عدنها عدمه.

و إذا كان نفس الإنسان لا يخلو عن أحد القسمين و كان على تقدير كلّ واحد منهما يلزم من عدنها عدم واجب الوجود، فقد تبينّت الشرطية و بيانها تحصيل المطلوب.

فإن قيل؛ و لو كانت النفس حادثة أيضاً للزم من عدنها عدم علّتها و لزم من ذلك - كما عرفت - عدم واجب الوجود، فما الفائدة في استعمال المقدمة القائلة بأن نفس الإنسان قديمة في هذا البرهان مع أنه يتم بدون هذه المقدمة؟

قيل: إنها لو كانت حادثة لكانت مستندة إلى الحركة الدورية؛ فما كان يمنع عدنها؛ لأنه كما يعقل وجودها بعد العدم من غير أن يلزم كون واجب الوجود كذلك، فكذا تعقل عدنها بعد

٣. م: الصيغة.

٢. م: بعدم.

١. م: أخرى.

٤. م: يكون.

٥. م: يكون.

٦. م: وجود.

٧. م: يكون.



وجودها من غير أن يلزم عدم واجب الوجود؛ ولما < ٧٨ > كان جواز ذلك مقادح في صحة هذا البرهان لا يجرم احتياج إلى استعمال هذه المقدمة فيه لئلا يتوجه الطعن عليه من الوجه المذكور.

صفة ثانية في تقرير بقاء نفس الإنسان: أحد الأمرين لازم و هو إما نفس الإنسان لا تعدم بعد وجودها و [إما] أنه<sup>١</sup> لا يلزم من عدمها بعد وجودها عدم واجب الوجود؛ و الثاني مستغف؛ فتعين الأول.

و إنما قلت: «أحد الأمرين لازم»، لأنه لو كذبت القضيتان لوجب أن يصدق أن نفس الإنسان تعدم<sup>٢</sup> بعد وجودها و يصدق مع ذلك أنه يلزم من عدمها بعد وجودها عدم واجب الوجود، لكن اجتماع هاتين القضيتين على الصدق ممتنع؛ لأنه يلزم من صدقهما عدم واجب الوجود؛ لأن صدق الملزوم يقتضي صدق اللازم؛ و إذا كان عدم واجب الوجود ممتنعاً كان اجتماعهما على الصدق كذلك و كان اجتماع نقيضيهما على الكذب ممتنعاً أيضاً؛ و متى كان الأمر كذلك كان أحدهما لازماً لا محالة.

و إنما قلت: «إن الثاني مستغف»؛ < ٧٩ > لأن نفس الإنسان إذا عدمت فلا يخلو؛ إما أن تكون<sup>٣</sup> واجبة الوجود أو ممكنة الوجود؛ و الأول يقتضي عدم واجب الوجود و هو محال؛ و الثاني لا يخلو؛ إما أن تكون<sup>٤</sup> قديمة أو حادثة، لكنه يمتنع أن تكون<sup>٥</sup> حادثة؛ فهي إذن قديمة؛ و سبب عدم القديم إما أن يكون<sup>٦</sup> وجود أمر أو عدم أمر؛ فإن كان وجود أمر فلا بد و أن يتبعه عدم علته ذلك القديم التي هي قديمة أيضاً و يكون الكلام في عدم علته القديمة كالقديمة في عدمه؛<sup>٧</sup> و لا بد و أن ينتهي الأمر إلى القديم الأول الذي هو واجب الوجود؛ فيلزم من عدم نفس الإنسان عدم واجب الوجود؛ فبقى أن يكون السبب في عدم القديم هو عدم أمر و لا يخلو ذلك الأمر؛ إما أن يكون حادثاً أو قديماً. لا جائز أن يكون حادثاً؛ لأن عدم الحادث بعد وجوده لو أوجب عدم

٣. م: يكون.

٢. م: يعدم.

١. م: لأنه.

٤. م: يكون.

٥. م: يكون.

٢. م: يكون.

٧. م: عدم.

القديم لأوجب عدمه السابق عليه عدم القديم؛ فلا يكون القديم قديماً؛ هذا خلف؛ فلا بدّ وأن يكون قديماً وحيثُ يلزم من عدمه عدم علته القديمة و ينتهي الأمر إلى القديم الواجب و يعود الخلف المذكور.

صيغة ثالثة في تقرير ذلك: < ٨٠ > كون نفس الإنسان قديمة مع كونها بعدم بعد وجودها ممّا لا يجتمعان؛ و الأول ثابت؛ فيلزم انتفاء الثاني. بيان عدم الاجتماع<sup>١</sup>؛ إن كان كلّ ما هو قديم يمتنع عدمه بعد وجوده. فالقول بقدم<sup>٢</sup> نفس الإنسان مع القول بعدمها بعد وجودها ممّا لا يجتمعان؛ و المقدّم حق؛ فالتالي مثله.

بيان حقيقة المقدّم: كلّ ما هو قديم فإمّا أن لا تكون<sup>٣</sup> له علة أو تكون<sup>٤</sup> له علة؛ فإن كان الأول فهو واجب الوجود و يمتنع عدمه؛ و إن كان الثاني فلا بدّ لعدمه من سبب؛ فإمّا أن يكون بسبب عدم علة أو بسبب آخر؛ فإن كان بسبب عدم علة عاد الكلام في عدم علة و عدم علة كذلك إلى أن ينتهي الأمر إلى واجب الوجود؛ و هذا يقتضي أن يكون واجب الوجود قد عدم أولاً حتّى أوجب عدمه عدم ذلك القديم؛ و لمّا كان القول بعدم واجب الوجود محالاً < ٨١ > لا جرم بطل هذا القسم؛ و إن كان عدم القديم بسبب غير عدم علة، فلا بدّ و أن يكون ذلك السبب يقتضي عدم علة القديم، لاستحالة انفكاك عدم المعلول عن عدم علة؛ و إذا كان الأمر كذلك عاد الكلام في سبب عدم علة و لزم من ذلك عدم واجب الوجود؛ و هو محال.

و قد عرفت الفائدة في تخصيص عدم بالقديم، فلا حاجة إلى إعادتها في كلّ صيغة. و اعلم أنّ الوجوه التي يمكن تركيب هذه المقدمات عليها لإنتاج هذا المطلوب ممّا لا يدخل تحت الحصر و إمّا ذكرت هذه الثلاثة منها ليكون أنموذجاً للباقي؛ و من اعتبر هذه الأقيسة بميزان عقله مستغنياً في ذلك بالآلة التي تسمّى بالمنطق ثمّ وقف على حجاج المستغنيين و اعتبرها أيضاً كذلك علم أنّ ما سلكته في هذه المقالة لإثبات<sup>٥</sup> هذا المطلوب هو طريق برهاني و

٣. م: يكون.

٢. م: بعدم.

١. م: الاجتماع.

٥. م: اثبات.

٢. م: يكون.

أنَّ الطريق التي سلكها مَنْ تقدَّم لإثباته ليست برهانية إلاّ بمزيد تقرير لمقدماتها، بل هي بدون ذلك إمّا خطائية وإمّا غيرها من الصنائع الأخر.

### الفصل العاشر

في ذكر ما وقفت عليه من حجج < ٨٢ > القائلين بأبدية النفس الإنسانية ليتبين أنَّ ما سلكته في هذه المقالة لإثبات هذا المطلوب هو أفضل من تلك الحجج

حكى أبو علي أحمد المعروف بمسكويه في كتابه الذي سقاه الفوز الأصغر أنَّ أفلاطون الحكيم اعتمد في بقاء النفس على ثلاث حجج:

أحدها: أنَّ «النفس تعطي الحياة أبدأً كلَّ ما توجد فيه وكلَّ ما يعطى<sup>١</sup> الحياة أبدأً ما يوجد<sup>٢</sup> فيه<sup>٣</sup>؛ فالحياة جوهرية لها<sup>٤</sup>؛ وما<sup>٥</sup> كانت الحياة جوهرية له فلن يمكن أن يقبل ضدها و ضدَّ الحياة هو<sup>٦</sup> الموت؛ فالنفس إذن لا يمكن موتها<sup>٧</sup>». <sup>٨</sup>

والثانية: أنَّ النفس ليس فيها شيء من الرداءة وكلَّ ما ليس فيه شيء من الرداءة فليس يفسد؛ فالنفس<sup>٩</sup> ليست بفسادة<sup>١٠</sup>.

والثالثة: «أنَّ النفس متحركة بذاتها<sup>١١</sup> وكلَّ ما كانت حركته من ذاته، فهو غير فاسد؛ فالنفس غير فاسدة<sup>١٢</sup>». فهذا ما حكاه هذا الفاضل عن أفلاطون في الكتاب المذكور و لستُ أفهمه كما ينبغي و أعلمهم قد شرحوا ذلك بما تبين به صحة مقدماته و صدق نتيجته إلاّ أنني لكوني لم آخذ علم الفلاسفة عن معلّم و لا وقفتُ من مسطوراتهم على ما يدلّ على صحّة < ٨٢ > مقدمات هذه الحجج و لا على معرفة اصطلاحاتهم فيها، لا جرم لم يمكنني أن أقطع عليها لا بالصحة

١. م : تعطى. ٢. م : توجد. ٣. الفوز الأصغر: - وكلّ ... فيه.

٤. م : له. ٥. الفوز الأصغر: لما. ٦. الفوز الأصغر: - هو.

٧. الفوز الأصغر: أن تقبل الموت. ٨. الفوز الأصغر: صص ٨١ - ٨٢.

٩. الفوز الأصغر: + إذا. ١٠. الفوز الأصغر، ص ٨٣. ١١. الفوز الأصغر: من ذاتها.

١٢. الفوز الأصغر، همانجا.

ولا بالفساد؛ ولا يبعد أن يكون هذه الحجج قد حُرِّفت عند النقل و أن قائلها لم يقصد أن يجعلها مبرهنة على بقاء النفس، لكنه ذكر كلاماً خطابياً؛ فظن المتأخرون أنه قصد البرهان؛ و بالجملة أن مقدمات هذه الحجج من حيث إنها غير بيّنة بذاتها و لا لها ما تبين<sup>١</sup> به، فإنها لا تلبي بإنتاج هذا المطلوب و ينبغي أن أذكر ما اختاره صاحب كتاب الفوز من شرح هذه الحجج ليتضح أن ما شرحوها به لا يكفي في بيان أنها برهانية.

أما الحجة الأولى؛ فإنه ذكر أن أصحاب أفلاطون أطلبوا في تفسيرها و أكثروا شرحها و بينوا صحة مقدماتها و تركيبها و صحة نتيجتها. ثم إنه اختار من تلك الشروح ما نقله برقلس و هو: إن «كل أمر ضادّ أمراً صادراً عن قوّة ما فهو مضادّ للقوّة<sup>٢</sup> التي عنها صدر ذلك الأمر، مثال ذلك أن<sup>٣</sup> البرودة مضادّة للحرارة<sup>٤</sup> الصادرة عن النار؛ فهي<sup>٥</sup> أيضاً مضادّة < ٨٢ > لما صدرت عنه<sup>٦</sup> الحرارة أعني النار؛ فإذا كان هذا هكذا، قلنا: إن الموت إذا كان مضادّاً للحياة التي في البدن؛ فهو مضادّ<sup>٧</sup> لحياة النفس التي صدرت عنها<sup>٨</sup> حياة البدن؛ فإذا كانت النفس الناطقة<sup>٩</sup> غير قابلة للموت - الذي هو ضدّ الحياة التي للبدن على ما تبين في ما مضى - كانت أيضاً غير قابلة للموت الذي هو ضدّ الحياة التي لها؛ لأنّ المضادّ لحياة البدن هو مضادّ<sup>١٠</sup> لحيوته أيضاً، كما يتّنا؛ فالنفس غير قابلة للموت المضادّ للحياة التي فيها؛ فهي إذن غير مائنة<sup>١١</sup> و لا فانية<sup>١٢</sup>». ١٣.

و قال في شرح الحجة الثانية ما هذه حكايته: «فأما<sup>١٤</sup> الحجة الثانية، فإنها مبنية على أنه لا رداءة في النفس. فينبغي أن نشرح حقيقة الرداءة و ما يراد بها لئتم لنا سياقة البرهان بعد ذلك. فنقول: إن الرداءة مقترنة بالفساد و الفساد مقترن بالعدم و العدم مقترن بالهول<sup>١٥</sup>، فالرداءة مقترنة<sup>١٥</sup>

- |                               |                             |                           |
|-------------------------------|-----------------------------|---------------------------|
| ١. م: يتبين.                  | ٢. الفوز الأصغر: القوّة.    | ٣. الفوز الأصغر: - أن.    |
| ٤. الفوز الأصغر: الحرارة.     | ٥. الفوز الأصغر: و هي.      | ٦. م: عنها.               |
| ٧. الفوز الأصغر: أيضاً.       | ٨. الفوز الأصغر: عنها صدرت. | ٩. الفوز الأصغر: العاقلة. |
| ١٠. م: المضاد.                | ١١. م: مائنة.               | ١٢. م: فانية.             |
| ١٣. الفوز الأصغر، صص ٨٢ - ٨٣. | ١٤. الفوز الأصغر: و أمّا.   |                           |
| ١٥. م: مقترنة.                |                             |                           |

بالهيولي. و بيان هذا الكلام أنه حيث لا<sup>١</sup> هيولي فلا عدم و حيث < ٨٥ > لا عدم فلا فساد و حيث لا فساد فلا رداءة. فالهيولي معدن الرداءة و ينبوع الشر؛ و أصله الذي مستفزع منه<sup>٢</sup> و مقابل هذه الرداءة الجودة و الجودة مقترنة بالبقاء و البقاء مقترن بالوجود و الوجود هو أول صورة أهدعها الباري - جلّ و علا<sup>٣</sup> -، فلذلك هو خير محض لا يشوبه عدم و لا شر<sup>٤</sup> و اختصّ به العقل الفعّال؛ و ذلك أن الوجود الحق الذي ليس فيه هيولانية<sup>٥</sup> و لا معنى الانفعال هو العقل الأول.

و في تبیین الخیر و الشرّ و الشیء<sup>٦</sup> الذي هو لاخير و لا شرّ كلام<sup>٧</sup> يخرج بنا عن حدّ<sup>٨</sup> ما نحن فيه؛ و من قرأ<sup>٩</sup> كلام أفلاطون فيه و كتاباً لبرقلس خصّه به و كلاماً لجالينوس فيه تبیین له<sup>١٠</sup> معنى المراد<sup>١١</sup> و يحتاج<sup>١٢</sup> إلى شرح<sup>١٣</sup> إلا أنّي<sup>١٤</sup> قد اجتهدت في اختصاره و إبراده مع ذلك مشروحاً و نعود الآن؛ فنقول:

إنّ النفس صورة يكمل البدن بوجودها؛<sup>١٥</sup> فليست<sup>١٦</sup> إذن هيولي؛ و قد بينّا أيضاً أنّها ليست صورة هيولانية، أي محتاجة إلى الهيولي في وجودها؛ فالنفس ليس فيها شيء من الرداءة<sup>١٧</sup> < ٨٦ > فليس تفسد إذن<sup>١٨</sup>، فليس لها عدم؛<sup>١٩</sup> فهي<sup>٢٠</sup> إذن باقية<sup>٢١</sup>.

و أمّا الحجة الثالثة، و هي العينية على أن النفس متحركة بذاتها؛ فهي تحتاج<sup>٢٢</sup> إلى معرفة هذه الحركة؛ و قد شرحها هذا الفاضل في كتابه بما هذه حكاية ألفاظه:

- |  |                                  |                             |
|--|----------------------------------|-----------------------------|
| ١. م: لا حيث.                          | ٢. الفوز الأصغر: منه يتفرع.      | ٣. الفوز الأصغر: تعالى.     |
| ٤. الفوز الأصغر: شر و لا عدم.          | ٥. الفوز الأصغر: هيولي البتة.    | ٦. الفوز الأصغر: - و الشیء. |
| ٧. الفوز الأصغر: + طويل.               | ٨. م: جهل.                       | ٩. م: قرأ.                  |
| ١٠. الفوز الأصغر: + ضوله.              | ١١. الفوز الأصغر: - معنى المراد. | ١٢. الفوز الأصغر: حاجته.    |
| ١٣. الفوز الأصغر: الشرح.               | ١٤. الفوز الأصغر: أنى.           | ١٥. الفوز الأصغر: + فيه.    |
| ١٦. الفوز الأصغر: و ليست.              | ١٧. الفوز الأصغر: رداءة.         |                             |
| ١٨. الفوز الأصغر: فالنفس ليس لها فساد. |                                  |                             |
| ١٩. الفوز الأصغر: فالنفس ليس لها عدم.  |                                  | ٢٠. الفوز الأصغر: فالنفس.   |
| ٢١. الفوز الأصغر، ص ٨٢ - ٨٣.           | ٢٢. م: يحتاج.                    |                             |

قال: «إنَّ الحكماء لَمَّا لحظوا النفس من حيث هي<sup>١</sup> متَّعة للبدن، محيية له؛ فقالوا: هي حيوة<sup>٢</sup> ولم يريدوا<sup>٣</sup> بذلك أنها صورة<sup>٤</sup>، لأنَّ هذا شيء قد وضع بطلانه؛ وإنما أرادوا بذلك أنها الجالبة<sup>٥</sup> للحياة إلى البدن؛ فهي أولى بالحياة منه؛ و لَمَّا لحظوها في نفسها من غير نسبة لها إلى البدن قالوا: هي محرَّكة ذاتها وقد أطلق عليها أفلاطون أنها حركة؛ وذلك أنَّه قال<sup>٦</sup> في كتاب التواميس: أنَّ<sup>٧</sup> الذي تحرَّكت<sup>٨</sup> ذاته فجوهره حركة؛ فينبغي<sup>٩</sup> أن ينظر<sup>١٠</sup> إلى حركة هذه النفس؛<sup>١١</sup> فإنَّا قد قلنا: إنَّ النفس جوهر وليست بجسم والعركات التي<sup>١٢</sup> أحصيناها - أعني الست - هي حركات الجسم وليس يليق شيء منها بهذا الجوهر.

فنقول: إنَّ هذه الحركة هي حركة<sup>١٣</sup> الرؤية والجلولان<sup>١٤</sup> وهي جلولان النفس الموجود لها دائماً؛ فإنَّك لا تجد النفس خالية من هذه الحركة في حال من الأحوال؛ وهذه الحركة لَمَّا لم تكن<sup>١٥</sup> جسمانية لم تكن مكانية ولَمَّا < ٨٧ > لم تكن مكانية لم تكن خارجة عن ذات النفس؛ ولذلك قال أفلاطون: جوهر النفس هي<sup>١٦</sup> الحركة وهذه الحركة هي حيوة النفس ولَمَّا كانت ذاتية كانت الحياة لها ذاتية؛ فمن أمكنه أن يلحظ هذه الحركة على أنها ثابتة في ذاتها وغير داخلية تحت الزمان وأنها محرَّكة ذاتها<sup>١٧</sup> فقد لحظ جوهر النفس.<sup>١٨</sup> أعني بقولي «تحت الزمان»<sup>١٩</sup> أنواع الحركات الطبيعية<sup>٢٠</sup> كلها داخلية تحت الزمان؛ وما كان في زمانٍ لم يصحَّ وجوده<sup>٢١</sup> في الماضي منه أو المستقبل؛ والماضي من الزمان فقد يقضي<sup>٢٢</sup> وذهب و<sup>٢٣</sup> المستقبل منه لم يأت

- |                                  |  |                           |
|----------------------------------|--|---------------------------|
| ١. الفوز الأصغر: كانت.           | ٢. الفوز الأصغر: قالوا.                  | ٣. م: يرتدوا.             |
| ٤. الفوز الأصغر: الجالبة للحياة. | ٥. الفوز الأصغر: الخالية.                | ٦. الفوز الأصغر: قال.     |
| ٧. الفوز الأصغر: قال.            | ٨. الفوز الأصغر: يحرك.                   | ٩. الفوز الأصغر: وينبغي.  |
| ١٠. الفوز الأصغر: ينظر.          | ١١. الفوز الأصغر: هذه الحركة التي للنفس. |                           |
| ١٢. الفوز الأصغر: + كتنا.        | ١٣. م: + و.                              | ١٤. الفوز الأصغر: - و.    |
| ١٥. م: لم يكن.                   | ١٦. الفوز الأصغر: هو.                    | ١٧. الفوز الأصغر: لذاتها. |
| ١٨. الفوز الأصغر: + و.           | ١٩. الفوز الأصغر: + أن.                  | ٢٠. الفوز الأصغر: الحركة. |
| ٢١. الفوز الأصغر: + إلا.         | ٢٢. الفوز الأصغر: قد تقضى.               | ٢٣. م: - و.               |

بعد؛ فالزمان لا وجود له إلا في التكون؛<sup>١</sup> فالحركات<sup>٢</sup> الطبيعية لا وجود لها إلا في التكون؛<sup>٣</sup> ولذلك قال أفلاطون في كتاب طيمائوس على لسان السائل: ما الشيء الكائن<sup>٤</sup> لا وجود له و ما الشيء الموجود و لاكون له؟ يعني<sup>٥</sup> بالكائن الذي لا وجود له الحركة المكائنة، فالزمان<sup>٦</sup> لم يؤقله لاسم الوجود؛ إذ كان مقدار وجود<sup>٧</sup>، و<sup>٨</sup> إنما هو في الآن و الآن إنما يجري في<sup>٩</sup> الزمان مجرى النقطة من الخط؛ و ما كان قسطه من الوجود لا يثبت < ٨٨ > للماضي و لا المستقبل<sup>١١</sup> و إنما هو بحسب الآن فليس يستحق اسم الوجود، بل يقال<sup>١٢</sup> هو أبداً في السكون<sup>١٣</sup>، فأما الموجود<sup>١٤</sup> الذي لا يكون<sup>١٥</sup> له، فالأشياء التي<sup>١٦</sup> فوق الزمان؛<sup>١٧</sup> فهو أيضاً فوق الحركة الطبيعية<sup>١٨</sup> و ما كان أيضاً<sup>١٩</sup> فوق الحركة الطبيعية، فهو أيضاً فوق الطبيعة و ما كان وجوده كذلك، لم يدخل تحت الماضي و<sup>٢٠</sup> المستقبل، بل وجوده أشبه بالدهر، أعني السرمدة<sup>٢١</sup> و البقاء<sup>٢٢</sup>.

فهذا ما اختاره هذا الفاضل في شرح هذه الحجج و هو على ما تراه من التعمية و قلة الأفهام و هو أحوج إلى الشرح من الحجج التي جعلوها شارحاً و القدر الذي يفهم منه إذا أخذ على ظاهره لم يدل على شيء مما هو محتاج إلى الشرح من تلك الحجج؛ فقد بان أن هذه الحجج إذا أخذت على ما يلوح من المراد منها لا تفي بإنتاج المطلوب.

و احتج الرئيس أبو علي بن سينا على بقاء النفس بحجتين:

أحدهما: بين فيها أنها لا تموت بموت البدن و لم يتعرض لأبديتها و لا حاجة إلى ذكر هذه

١. الفوز الأصغر: للتكون. ٢. الفوز الأصغر: و الحركات. ٣. الفوز الأصغر: التكون.

٤. الفوز الأصغر: + و. ٥. الفوز الأصغر: عنى. ٦. الفوز الأصغر: و الزمانية؛ + لأنه.

٧. الفوز الأصغر: وجوده. ٨. الفوز الأصغر: - و. ٩. الفوز الأصغر: - إنما.

١٠. الفوز الأصغر: من. ١١. الفوز الأصغر: للمستقبل. ١٢. الفوز الأصغر: قاله.

١٣. الفوز الأصغر: للتكون. ١٤. الفوز الأصغر: و أما الوجود. ١٥. الفوز الأصغر: كون.

١٦. الفوز الأصغر: + لان ما كان فوق الزمان. ١٧. الفوز الأصغر: + هي.

١٨. الفوز الأصغر: و أما الوجود. ١٩. الفوز الأصغر: كون. ٢٠. الفوز الأصغر: + لا.

٢١. الفوز الأصغر: السرمدية. ٢٢. الفوز الأصغر، صص ٨٤-٨٥.

الحجة؛ لأن المطلوب هو إثبات أبديتها.

و الثانية: ادعى أنها تدلّ على أنّ النفس غير قابلة للفناء < ٨٩ > البتّة؛ و لا أعلم هل هذه الحجة و التي قبلها ممّا اخترعها من عند نفسه أو نقلها عمّن تقدّمه؛ و أنا أحكي هذه الحجة بألفاظه على ما ذكره في كتاب الشفاء و كتاب النجاة كتاب النفس المسمّى بالمعاد.<sup>١</sup>  
قال: «و أقول أيضاً<sup>٢</sup>: إنّ سبباً آخر لا يعدم النفس البتّة؛ و ذلك أنّ كلّ شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما غف فيه قوّة أن يغنيه<sup>٣</sup>، و قبل<sup>٤</sup> الفساد فيه فعل بأن<sup>٥</sup> يبقى.

و محال أن يكون من جهة واحدة في شيء واحد قوّة أن يفسد و فعل أن يبقى<sup>٦</sup>، بل يهويه<sup>٧</sup> للفساد و<sup>٨</sup> ليس لفعله<sup>٩</sup> أن<sup>١٠</sup> يبقى؛ فإنّ معنى القوّة مغائر لمعنى الفعل؛ و إضافة هذه القوّة مقابلة لإضافة هذا الفعل؛ لأنّ إضافة ذلك إلى الفساد، و إضافة هذا إلى البقاء؛ فإذا<sup>١١</sup> الأمرين<sup>١٢</sup> مختلفين ما يوجد<sup>١٣</sup> في الشيء<sup>١٤</sup> هذان المعنيان.

فنعول: إنّ الأشياء المركّبة و الأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركّبة يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى و قوّة أن يفسد؛ و<sup>١٥</sup> في الأشياء البسيطة المفارقة الذات لا يجوز<sup>١٦</sup> أن يجتمع هذان الأمران.<sup>١٧</sup>

و أقول بوجه مطلق: إنّ لا يجوز أن يجتمع في شيء أحديّ الذات هذان < ٩٠ > المعنيان؛ و ذلك لأنّ كلّ شيء يبقى و له قوّة أن يفسد فله أيضاً<sup>١٨</sup> قوّة<sup>١٩</sup> أن يبقى؛ لأنّ بقاءه ليس بواجب ضروري؛ و إذا لم يكن واجباً كان ممكناً؛ و الإمكان الذي يتناول الطرفين<sup>٢٠</sup> هو طبيعة القوّة. فإذا

١. دليل المذكور در بخش معاد، چنانکه در متن یاد شده، یافت نشد بلکه در بخش طبیعات نجات و شفا آمده است. (نک به یادرفی ١٣ ص ١٢٢ همین کتاب).
٢. النجاة: - أيضاً.
٣. النجاة: الشفاء: يفسد. ٤. م: قيل.
٥. الشفاء: أن.
٦. الشفاء: - و محال أن ... يبقى. ٧. (النجاة: الشفاء): و تهیو.
٨. الشفاء: - و.
٩. النجاة: كفعله. ١٠. الشفاء: أنه.
١١. الشفاء: النجاة: فإذا.
١٢. الشفاء: لأمرين. ١٣. النجاة: - ما يوجد.
١٤. النجاة: + ما.
١٥. النجاة: + ما.
١٦. النجاة: فلا يجوز.
١٧. م: + و أقول بوجه مطلق، انه لا يجوز أن يجتمع هذان الأمران. ١٨. النجاة: - أيضاً.
١٩. النجاة: + أيضاً.
٢٠. النجاة: - الذي يتناول الطرفين.



يكون له في جوهره قوة أن يبقى وقيل أن يبقى<sup>١</sup>؛ وقد بان أن فعل أن يبقى منه<sup>٢</sup> لا محالة ليس هو قوة أن يبقى منه؛ وهذا بين<sup>٣</sup> فيكون<sup>٤</sup> فعل أن يبقى منه أمراً<sup>٥</sup> يعرض للشيء الذي له قوة أن يبقى<sup>٥</sup>. فتلك القوة لا تكون<sup>٦</sup> لنفس<sup>٧</sup> ذات<sup>٨</sup> ما بالفعل، بل للشيء الذي يعرض لذاته<sup>٩</sup> أن يبقى<sup>٩</sup> بالفعل، لا أنه<sup>١٠</sup> حقيقة<sup>١١</sup> ذاتية<sup>١٢</sup>؛ فيلزم من هذا أن تكون<sup>١٣</sup> ذاته مركبة من شيء إذا كان، كان<sup>١٤</sup> به ذاته موجوداً<sup>١٥</sup> بالفعل؛ وهو الصورة في كل شيء؛ وعن شيء حصل له هذا الفعل؛ وفي طباعه قوة<sup>١٦</sup> وهو مادته.

فإن كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم<sup>١٧</sup> إلى مادة و صورة<sup>١٨</sup>؛ وإن<sup>١٩</sup> كانت مركبة فليترك<sup>٢٠</sup> المركب<sup>٢١</sup> ولنتظر<sup>٢٢</sup> في الجوهر الذي هو مادته؛ ولنتصرف<sup>٢٣</sup> القول إلى نفس مادته<sup>٢٤</sup> ولنتكلم فيها.

و تقول<sup>٢٥</sup>؛ إن<sup>٢٦</sup> المادة إما أن تنقسم<sup>٢٧</sup> هكذا دائماً<sup>٢٨</sup> و يثبت<sup>٢٩</sup> الكلام دائماً وهذا محال؛ (٩١) وإما أن لا يبطل الشيء الذي<sup>٣٠</sup> هو الجوهر والسنخ؛ وكلامنا في هذا الشيء<sup>٣١</sup> هو السنخ والأصل؛ وهو الذي يسميه<sup>٣٢</sup> النفس؛ وليس كلامنا<sup>٣٣</sup> في<sup>٣٤</sup> شيء مجتمع منه ومن شيء آخر. فتبين<sup>٣٥</sup> أن كل شيء هو بسيط غير مركب أو هو أصل مركب و سنخه؛ فهو غير مجتمع فيه

- |   |  |
|---|--|
| ١. النجاة: + منه.                               | ٢. النجاة: - وقد بان أن فعل أن يبقى منه. |
| ٣. النجاة: + إذا.                               | ٣. النجاة: لأمر.                         |
| ٤. م: لا يكون.                                  | ٤. النجاة: الشقاء: - نفس.                |
| ٥. الشقاء: تبقى.                                | ٥. النجاة: له.                           |
| ٦. الشقاء: النجاة: ذاته.                        | ٦. النجاة: بوجود.                        |
| ٧. الشقاء: موجودة.                              | ٧. النجاة: كانت.                         |
| ٨. النجاة: فلم تقبل الفساد.                     | ٨. م: لم تنقسم.                          |
| ٩. م: لينظر.                                    | ٩. م: فليترك.                            |
| ١٠. م: مادية.                                   | ١٠. م: لينصرف؛ الشقاء: لتصرف.            |
| ١١. م: تنقسم.                                   | ١١. م: ذاتها.                            |
| ١٢. الشقاء: - الذي.                             | ١٢. النجاة: الشقاء: + الذي.              |
| ١٣. النجاة: - وهو الذي يسميه النفس وليس كلامنا. | ١٣. النجاة: لا في.                       |
| ١٤. النجاة: الشقاء: فيبين.                      |  |

فعل أن يبقى و قوة أن يعدم بالقياس إلى ذاته. فإن كانت فيه قوة أن يعدم، فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى؛ وإذا كان فيه فعل أن يبقى و أن يوجد فليس فيه قوة أن يعدم. فتبين<sup>١</sup> إذن أن جوهر النفس ليس فيه قوة أن يفسد.

و أمّا الكائنات التي تفسد، فإنّ الفاسد منها هو المركّب المجتمع؛ و قوة أن يفسد<sup>٢</sup> أو يبقى<sup>٣</sup> ليس في المعنى الذي به المركّب واحد، بل في المادّة التي هي بالقوة قابلة كلا الضدين؛ فليس إذن في الفاسد المركّب لا قوة أن يبقى و لا قوة أن يفسد، فلم يجتمعا<sup>٤</sup> فيه.

و أمّا المادّة؛ فأمّا أن تكون<sup>٥</sup> باقية لا بقوة تستعدّ<sup>٦</sup> بها البقاء<sup>٧</sup>، كما يظنّ قوم؛ وإمّا أن تكون<sup>٨</sup> باقية بقوة<sup>٩</sup> بها تبقي<sup>١٠</sup>؛ و ليس لها قوة أن تفسد<sup>١١</sup>، بل قوة أن تفسد<sup>١٢</sup> شيء آخر يحدث فيها<sup>١٣</sup>؛ و البسائط التي في المادّة فإنّ قوة فسادها في جوهر<sup>١٤</sup> هو<sup>١٥</sup> المادّة لا في جوهرها.

< ٩٢ > و البرهان الذي يوجب أن كلّ كائن فاسد من جهة تناهي قوّتي البقاء و البطلان إنّما يوجب في ما هو<sup>١٦</sup> كائن<sup>١٧</sup> من مادّة و صورة و تكون<sup>١٨</sup> في مادّته<sup>١٩</sup> قوة أن تبقي<sup>٢٠</sup> فيه تلك<sup>٢١</sup> الصورة و قوة أن تفسد<sup>٢٢</sup> هي منه<sup>٢٣</sup> معاً، كما قد علمت<sup>٢٤</sup>؛ فقد بان إذن أنّ النفس الإنسانية<sup>٢٥</sup> لا تفسد البتّة<sup>٢٦</sup>؛ و إلى هذا سبقنا<sup>٢٧</sup> كلامنا و بالله التوفيق<sup>٢٨</sup> ٢٩.

- |   |                             |                            |
|---|-----------------------------|----------------------------|
| ١. الشقاء: فيبين.   | ٢. النجاة: تفسد.            | ٣. النجاة: تبقي.           |
| ٤. الشقاء: فلم يجتمعا.  | ٥. م: يكون.                 | ٦. م: يستعد.               |
| ٧. النجاة: الشقاء: للبقاء.  | ٨. م: يكون.                 | ٩. م: بقوة.                |
| ١٠. م: يبقى.  | ١١. م: يفسد.                | ١٢. م: يفسد.               |
| ١٣. النجاة: فيها يحدث.  | ١٤. النجاة: في جوهر.        | ١٥. الشقاء: هو.            |
| ١٦. النجاة: هو.   | ١٧. النجاة: كونه.           | ١٨. م: يكون.               |
| ١٩. النجاة: المادّة.  | ٢٠. م: يبقى.                | ٢١. النجاة: هذه.           |
| ٢٢. م: يفسد.  | ٢٣. النجاة: فيه.            | ٢٤. النجاة: كما قد علمت.   |
| ٢٥. النجاة: الإنسانية.  | ٢٦. النجاة: البتّة لا تفسد. | ٢٧. الشقاء: النجاة: سبقنا. |
| ٢٨. الشقاء: لله الموفق: النجاة: و بالله التوفيق.  |                             |                            |
| ٢٩. النجاة: من الفرق في بحر الضلالات، صص ٢٨٢ - ٣٨٦؛ و النفس من كتاب الشقاء، صص ٣١٦ - ٣١٨. |                             |                            |

وقد احتجّ أوحّد الزمان في كتاب المعتبر على أبدية النفس بأن قال ما هذه حكاية ألفاظه: «أقول: إنّ النفوس قد ثبت من حالها أنّها جواهر غير جسمانية هي قوى فعالة بذواتها، مستغنية في الوجود عن البدن، فهي<sup>١</sup> نفس الفعل الصادر عنها من الإدراكات التي تحصلها<sup>٢</sup> على ما سلف القول فيه؛ فهي باقية لا تموت<sup>٣</sup> بموت الأبدان و مفارقتها؛ وأقدم على ذلك كلاماً في عدم الوجود بعد وجوده و وجود الموجود بعد عدمه و بقائه بعد إيجاده؛ وإن كان الكلام فيه يليق بعلم بعد هذا لكنّه لا يبعد عن هذا و هو نافع فيه.

فاقول: أمّا عدم الموجود بعد وجوده فيتحققه<sup>٤</sup> من اعتبار ما يعرفه<sup>٥</sup> متاً<sup>٦</sup> تراه يعدم بعد الوجود؛ إذ تجده على ضربين: فمنه < ٩٣ > ما يعدم بعدم علته و زوالها عن حال علّيتها<sup>٧</sup>، كضوء المصباح يعدم بانطفائه و تغطيته؛ و لأجله حكم المعلم الأوّل في هذا المعنى حكماً كلياً؛ فقال: «إنّ علل الأعدام أعدام العلل». و منه ما تعدم<sup>٨</sup> علته و يبقى بعدها زماناً موجوداً، كالحرارة المستفادة في الماء عن النار تبقى<sup>٩</sup> موجودة<sup>١٠</sup> بعد مفارقة النار في الماء؛ و لأجلها حكم الذي حكم أولاً بتلك القضية الأولى حكماً كلياً يخالف الأوّل؛ فقال: إنّ الموجود لا يعدم بنفسه و إنّما يعدمه ضده الذي يفسده<sup>١١</sup>، و لا يستوفي<sup>١٢</sup> الكلام في هاتين القضيتين الكلّيتين المختلفتين ههنا، بل يتركهما<sup>١٣</sup> إلى العلم الأليق بهما و هو ما بعد هذا؛ و يكفي<sup>١٤</sup> الآن بما يشهد به الوجود في حكميهما<sup>١٥</sup>؛ فيرى الاعتبار أنّ كلّ ما يحدث عن علته في غير زمان يعدم بعدمها و لا يبقى بعدها، كالصباح يعدم نوره إذا انطفأ معه<sup>١٦</sup>؛ و كلّما يحدث عن علته في زمان و ينشأ أولاً فأولاً<sup>١٧</sup> يبقى بعد عدم علته و لا يعدم بعدمها، كالحرارة المستفادة في الماء من النار، فالأوّل كما يوجد<sup>١٨</sup> في غير زمان يعدم في غير زمان و الثاني كما وجد في زمان حدث فيه < ٩٤ > أولاً يبقى زماناً و

- |                                  |                              |                         |
|----------------------------------|------------------------------|-------------------------|
| ١. المعتبر: و في .               | ٢. م: يحصلها المعتبر: تضمها. | ٣. م: لا يموت.          |
| ٤. المعتبر: فتتحققه.             | ٥. المعتبر: تعرفه.           | ٦. المعتبر: بما.        |
| ٧. المعتبر: علّيتها.             | ٨. م: يقدّم.                 | ٩. م: يبقى.             |
| ١٠. م: موجوداً.                  | ١١. م: يفسده.                | ١٢. المعتبر: لا يستوفي. |
| ١٣. م: تركهما: المعتبر: تتركهما. | ١٤. المعتبر: نكتفى.          | ١٥. المعتبر: من حكمهما. |
| ١٦. المعتبر: + معاً.             | ١٧. م: فأولاً.               | ١٨. المعتبر: وجد.       |

يعدم في زمان و له وجود في موضوع هو سبب البقاء بعد عدم الفاعل الموجد و هو الهیولی؛ فضده<sup>١</sup> يفسده بمزاحمته عليها، أعني على الهیولی و صرفه عنها و استيثاره بها ليحكم علته<sup>٢</sup> الموجبة له فيها، كالتلج الذي يستولى على الماء الحار بعد مفارقة النار؛ فيرده بصرف الحرارة عنه التي<sup>٣</sup> هو ضدها و استيثاره الموضوع<sup>٤</sup> الذي لا يمكن أن يجمعهما و ليس في ما يوجد و يعدم ما يكون له<sup>٥</sup> بخلاف هاتين الحالتين. فالنفس التي هي جوهر غير جسماني ليس قوامها في وجودها بموضوع و لا هیولی؛ فليست من القسم الثاني الذي يتعلق وجوده بالموضوع و عدمه بالضد الطارد له عن الموضوع؛ فلا تفسد<sup>٦</sup> بمفارقة البدن و لا يبقی لوجودها و يعدم بعدمها ما ينسب إليه سوى العلة الفاعلية التي توجد<sup>٧</sup> بوجودها و تعدم<sup>٨</sup> بعدمها.

و العلة الفاعلية إذا كانت على كمال عليتها حتى لا يكون لها شريك في العلية مما ينسب إلى المعونة و الآلية<sup>٩</sup> و الهیولی و المقتضى الذي يوجب الإرادة فيجعل الفاعل فاعلاً بالفعل و الوجوب بعد ما كان بالقوة و الإمكان فاعلاً، لم يتوقف وجوده<sup>١٠</sup> معلولها و لم يتأخر عن وجودها < ٩٥ > و كذلك لا يتخلف بعدها، بل يكون عدمه بعدمها و العلل الموجبة بوجود<sup>١١</sup> النفوس قد عرّفها<sup>١٢</sup> و أنّها<sup>١٣</sup> جواهر غير جسمانية و إن كانت لها علائق بالأجسام السماوية<sup>١٤</sup>، كملاقة النفوس بالأبدان ههنا، بل تلك أخلص و أغنى في أفعالها عن موضوعاتها التي تفعل<sup>١٥</sup> فيها و بها؛ و لذلك شريح تقوله<sup>١٦</sup> في ما بعد عند كلامنا في هذه النفوس.

و كون الأجسام التي تتعلق<sup>١٧</sup> بها لا يتميز منها أجزاء كالأعضاء يختصّ آليتها بالأفعال كلّ آلة بفعل، كما في هذه الأبدان؛ و إذا كانت تلك النفوس عدلاً<sup>١٨</sup> لهذه و هي مستمرة البقاء، فهذه في

٣. المعبر: الذي.

٢. المعبر: علية.

١. المعبر: و ضده.

٦. م: فلا يفسد.

٥. المعبر: حاله.

٤. المعبر: بالموضوع.

٩. م: الآلية.

٨. م: يعدم.

٧. م: يوجد.

١٢. المعبر: عرفتها.

١١. المعبر: لوجود.

١٠. المعبر: وجود.

١٥. م: بفعل.

١٤. المعبر: السماوية.

١٣. المعبر: فأنها.

١٨. المعبر: علا.

١٧. م: يتعلق.

١٦. م: بقوله.

البقاء مستمرة معها وحدث المعنى<sup>١</sup> و الهيولى قد قيل في ما سلف على الكمال و الاستقصاء؛ فهي علل تامة العلية لها<sup>٢</sup> إن أوجبت حدوثها عنها إرادة فليس لها إرادة تضادها<sup>٣</sup> ولا تناقضها حتى تعود<sup>٤</sup> فتريد<sup>٥</sup> عدمها كما أرادت وجودها؛ فإن السماء لا تضلها ونفوسها لا تبخل<sup>٦</sup> بالوجود على ما أوجدته؛ فتستعيد<sup>٧</sup> منه؛ لأنها أوجبتة يكمال عليتها؛ وليس للنفس أضداد تفسدها<sup>٨</sup>؛ لأنها لا موضوع لها، < ٩٦ > بل لعلاقتها بالأبدان أضداد تفسدها<sup>٩</sup>. فالذي يفسد و يبطل منها إنما هي علاقتها بالبدن الذي كان موضوعاً لتلك العلاقة لا للنفس التي هي علاقتها<sup>١٠</sup>.

فهذه هي الحجج المشهورة على هذا المطلوب و لم أقف على غيرها و كلها يفتر إلى بيان أن علّة النفس تمتنع<sup>١١</sup> عدمها و إلى<sup>١٢</sup> مزيد تقرير لمقدماتها و إلا لم يكن برهانية. نعرف ذلك من حال نظرة<sup>١٣</sup> في كتب المنطق و قد عورض بعضها أو نوقض بما لا يقدر فيها عند التحقيق؛ و من أراد أن يقف على المعارضات التي عليها و المناقضات فعليه بالنظر في كتب المتكلمين الذين ابتدؤوا للرد على الفلاسفة مثل كتب الإمام الغزالي و كتب الإمام فخر الدين بن الخطيب الرازي وغيرهما و من كان من أهل التحقيق و نظر إلى الحق بعين الرضا و لم يسلك طريق الهوى علم أن ما اخترعته لإثبات هذا المطلوب من الأقيسة البرهانية و أن جميع ما حكيت من الحجج على إثباته لا يفيد اليقين إلا بزيادة تقرير كما ذكرت و هذا خاتمة الكلام في هذه المقالة و الحمد لله رب العالمين؛ و صلواته على أهل قدسه من الأنبياء و المرسلين خصوصاً على أفضل مخرجاته محمد النبي و آله الطاهرين.

٣. م: بضادها.

٦. م: لا يبخل.

٨. م: يفسدها.

١١. م: يمتنع.

٢. المعتبر: - و.

٥. م: فيريد.

٨. م: يفسدها.

١٠. المعتبر في الحكمة، ج ٢، ص ٢٢٠ - ٢٢٢.

١٣. م: نظره.

١. المعتبر: حديث المعين.

٤. م: يعود.

٧. م: ليستعيد.

١٢. م: إلا.

مقالة في أنَّ النفس ليست بمزاج البدن  
ولا كائنة عن مزاج البدن يشتمل  
على أحد عشر فصلاً



## فصل ١

[في أنه لا حاجة إلى تصوّر مهية النفس  
و المزاج و حقيقتهما]

< ٩٧ > اعلم أنه لا بدّ لمن اراد أن يبيّن<sup>١</sup> أنّ النفس ليست بمزاج البدن و لا كائنة عن مزاج البدن أن يتدبّر بيان أمرين: أنّ المراد بقولنا «النفس» ماهو؛ و الثاني أنّ حقيقة المزاج على الوجه المتفق عليه في ما بين الحكماء ماهو؛ و إنّما يحتاج إلى ذلك لأنّ قولنا: «النفس ليست بمزاج البدن أو ليست بكائنة عن مزاج البدن» تصديق و كلّ تصديق فلا بدّ فيه من تصوّر عنوان المحكوم عليه و المحكوم به و الحكم؛ و العلم بذلك من الأمور التي يشترك في العلم بها جميع العقلاء فإنّ كلّ<sup>٢</sup> أحد يعلم بالضرورة أنّ كلّ ما ليس بمعلوم يمتنع الحكم عليه أو به إلّا إذا كان عنوانه معلوماً ولا يفتقر في علمه بذلك إلى اكتساب.

و اعلم أنه لولا هذا الاستثناء - أعني قولی: «إلّا إذا كان عنوانه معلوماً» - لكان أحد الأمرين لازم و هو إمّا كذب القضية القائلة < ٩٨ > «إنّ كلّ ما ليس بمعلوم يمتنع الحكم عليه» أو صحّة اجتماع التقيضين على الصدق؛ و ليس و لا واحد من الأمرين بصحيح؛ و إنّما قلت: «أحد الأمرين لازم»، لأنّ الموضوع في هذه القضية: إمّا أن يكون هو الأمر الذي عرض له أنه غير



معلوم أو مجرد اللامعلومية أو المجموع المركب منهما؛ فإن كان موضوعها مجرد اللامعلومية التي هي معلومة وجب أن يصدق عليها أنها يصح الحكم عليها ولا يصح الحكم عليها وذلك هو اللازم الثاني؛ وإن كان موضوعها معروض اللامعلومية أو المجموع استحال الحكم عليه، لكونه غير معلوم. فكذب أن كل ما ليس بمعلوم يمنع الحكم عليه؛ والاستقصاء في هذا الباب ممّا يخرج عن غرض<sup>١</sup> المقالة.

و ممّا يجب أن تعلمه أن التصوّر بحسب الذات و التصوّر الذي يفتر إليه التصديق هو الأول؛ وأما الثاني فلا يشترط التصديق به، بل هو مشروط بالتصديق؛ فإن الأقوال الشارحة لا تكون<sup>٢</sup> دالة على مهية الشيء إلا بالقياس إلى من يعلم وجوده، كما قد تبين في علم المنطق؛ أما من لا يعلم ذلك، فإنها < ٩٩ > بالنسبة إليه دالة على مفهوم الاسم فقط؛ وذلك هو التصوّر بالمعنى الأول؛ وإذا كان التصوّر بحسب الذات لا يحصل إلا لمن حصل له العلم بوجود تلك الذات المتصورة، لاجرم كان هذا التصوّر مفتقراً إلى التصديق؛ إذ لا معنى للتصديق إلا إدراك المهية مع الحكم عليها بوجودها أو عدمها أو وجود أمر بها أو عدمه عنها. فقد تبين من هذا أن التصوّر بالمعنى الثاني يفتر إلى التصديق؛ فلو كان ذلك التصديق مفتقراً إليه لكان مفتقراً إلى المفتقر إلى نفسه و المفتقر إلى المفتقر إلى الشيء مفتقر إلى ذلك الشيء؛ فيكون التصديق مفتقراً إلى نفسه؛ و ذلك هو الدور المحال.

و إذا عرفت هذا، ظهر لك فساد قول من قال: «إن الموجودات الموجودة يستحيل الحكم عليها بنفي أو إثبات، لكون عوائقها غير متصورة لنا» لأن هذا الوهم إنما لزم لاعتقاد أن التصديق يفتر إلى التصوّر بالمعنى الثاني و هو المتصور بحسب الذات جهلاً بأن لفظ التصوّر مقول بالاشتراك على معانيات مختلفة. فأما من علم ما أضلته إلى هنا < ١٠٠ > تبين له أنه يكفي في الحكم عليها أن يكون متصورة بحسب عارض من عوارضها، كما يصدق بأن كل ممكن له مؤثر و إن لم يتصور مهية ذلك المؤثر من حيث إنها تلك المهية ماهية، لكننا نتصورها تصوراً ناقصاً مستفاداً من صفة عرضية، كما يقول بأن المؤثر هو الذي لأجله ترجع أحد طرفي الممكن

٢. م: لا يكون.

١. م: عرض.

على الآخر<sup>١</sup> والذي لأجله نظر إلى أحد الطرفين بدلاً من الآخر.

فقد بان أنه لا حاجة في هذا المطلوب إلى إفادة تصوّر مهية النفس و حقيقتها وإن كان لابد من الإفادة لبيان أن المراد من قولنا «النفس» ما هو بحسب شرح الاسم وكذلك القول في المزاج. فهذا ما أردتُ بيانه في هذا الفصل.

## فصل ٢

[في بيان شرح اسم النفس و إثبات وجوده]

اعلم أنه لابد في كل إنسان من وجود شيء واحد يكون هو المدرك بجميع الإدراكات محسوسها و مقولها، بسيطها و مركبها، كليتها و جزئيتها، حاضرها و غائبيها؛ و لولا ذلك لما أمكنه بحكم على بعض أنواعها البعض؛ لأنّ الحاكم على شيء شيء آخر لابد و أن يكون مصوراً لهما؛ ونحن < ١٠١ > نجد من أنفسنا أنه يمكننا أن نحكم بالكلي على الجزئي، كما نحكم<sup>٢</sup> على زيد بأنه إنسان و بكل واحد من مدركات الحواس الظاهرة و الباطنة على كل واحد منها، كما نحكم بأنّ هذا المعلوم هو ذلك الملموس و أنّ هذا المبصر هو ذلك المتخيّل.

ثمّ إنّنا نجد من أنفسنا كوننا قادرين على أن نتصرّف<sup>٣</sup> في الصور الموجودة في خزانة الحس المشترك التي تسمّيها الحكماء بالخيال، فتركّب<sup>٤</sup> بعضها مع البعض و تفضّل<sup>٥</sup> بعضها عن البعض، كما أنّنا نتخيّل إنساناً رأسه رأس فرس و شفتيه<sup>٦</sup> من حديد، طائفة في الجو إلى غير ذلك من المتخيّلات التي لا حقيقة لها في الوجود الخارجي؛ و يمثل هذا التصرف تصرف في المعاني الموجودة في خزانة الوهم التي تسمّى بالحافظة، و قد تركّب<sup>٧</sup> هذه المعاني مع تلك الصور و تفضّلها<sup>٨</sup> عنها أيضاً.

و جميع ذلك مما يدل على وجود شيء واحد في الإنسان هو الذي يدرك الكليات

٣. م: نتصرف.

٤. م: مفييه.

٥. م: يحكم.

٦. م: يفصل.

٧. م: يفضّلها.

٨. م: الاجزاء.

٩. م: فيركب.

١٠. م: تركب.

والجزئيات و هو الذي يدرك المحسوسات الحاضرة و هو الذي يتخيلها بعد عيناها و يتصرف فيها و في المعاني التي تدركها من المحسوسات بالتركيب و التحليل، سواء < ١٠٢ > كان هذا الإدراك أو هذا التصرف بآلة جسمية أو كان لذاته من غير توسط آلة و هذا الشيء هو الذي يشير إليه كل واحد منا بقوله: «أنا» حين يقول: «أنا فعلت كذا»، «أنا أدركت كذا».

و نظير هذا الشيء موجود في الحيوانات المعجم أيضاً؛ فإنها إذا أحسّت بصورة المؤذي خافت و إذا أحسّت بصورة الملذّ اشتهدت؛ و لا يمكن ذلك إلا إذا كان هناك شيء واحد موصوف بجميع إدراكاتها الظاهرة و الباطنة.

و إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ الشيء الموصوف بجميع هذه الإدراكات هو الذي يعينه بقولنا: «النفس»؛ و التعريف المشهور عند الحكماء هو أنها كمال أول لجسم طبيعي آلي؛ و بعضهم قال: كمال أول طبيعي لجسم آلي؛ و شرح هذين التعريفين مذكور في كتبهم؛ فلا حاجة إلى التطويل بذكره. لكنني أقول: إنّ النفس بهذا المعنى يدخل فيها<sup>١</sup> القوى النباتية أيضاً؛ فإذا أردنا تخصيصها بالنفس الإنسانية و الحيوانية قلنا: إنها كمال أول لجسم طبيعي آلي أو كمال أول طبيعي لجسم آلي من جهة ما تدرك<sup>٢</sup> و تحرك بالإرادة.

و اعلم أنّ للحكماء خطأ كثيراً في أنّ الحيوانات غير الناطقة هل لها < ١٠٣ > نفوس مجردة - أي مفارقة للمادة الجسمية - أم نفوسها منطبعة في أبدانها، حالة فيها حلول المرض في الجوهر؟ و لهم خطأ أيضاً في أنّ الأنفس هل هي قديمة أم حادثة مع حدوث بدنها الخاص بها؟ و هل هي متحدّة في النوع أم نوع كلّ واحدة منها في شخصه؟ و قد طال النزاع بينهم في ذلك و كلّ واحد من هذه الأبحاث و إن كان غير مطلوب بالذات في هذه المقالة؛ فإنّ لي فيه نظراً نافعا في ما أنا بصددّه من بيان أنّ النفس ليست بكانتة عن مزاج البدن و لا هي نفس مزاج البدن؛ و سيأتي ذكر تلك الأنظار في الفصول المستقبلّة إن شاء الله تعالى.

### فصل ٣

## [في بيان حقيقة المزاج على الوجه المتفق عليه في ما بين الحكماء]

قالت الفلاسفة: «إنَّ العناصر الأربعة - التي هي الأرض و الماء و الهواء و النار - إذا اجتمعت في بعض المركبات و اقتضى اختلاطها أن يفعل عن البعض بحيث ينكسر صرافة كيفية<sup>١</sup> كل واحد منها بالآخر، فإنه يحصل من ذلك كيفية متشابهة في أجزاء المركب متوسطة<sup>٢</sup> بين الأضداد و تلك الكيفية هي المزاج.» و اتفقوا على أن ذلك لا يحصل إلا إذا تصفرت أجزاء العناصر و صار أكثر كل واحد منها معاشاً لأكثر < ١٠٤ > الآخر.

و قد خالفهم في ذلك جماعة المتكلمين و قالوا: لو كان الأمر كذلك لكانت تلك الانكسارات: إما أن تكون خالصة معاً و إما أن يكون بعضها سابقاً على البعض؛ فإن كان الأول لزم حصول الكاسرين، و الانكسار دفعة واحدة و ذلك محال، لاستحالة أن يكون المنكسر كاسراً حال كونه منكسراً؛ و إن كان الثاني لزم أن يعود المكسور غالباً بعد صيرورته مغلوباً و ذلك محال؛<sup>٣</sup> و هذا ممّا يقدح في المزاج على الوجه الذي ذكرتموه.

و قد أجاب الفلاسفة عن هذا الاعتراض بأن قالوا: نحن ما ادعينا<sup>٤</sup> أن انكسار كل واحد من الكيفيات معللاً بكيفية الآخر حتى يتوجه علينا ما ذكرتموه، بل عندنا أن لكل واحد من العناصر صورة مقومة، منها تنبعث كفياته المحسوسة؛ فالصورة<sup>٥</sup> المائية غير البرودة و الرطوبة و الصورة النارية غير الحرارة و اليوسة و كذلك القول في الأرض < ١٠٥ > و الهواء؛ و هذه الصورة لا تقبل الأشدّ و الأضعف بخلاف هذه الكيفيات؛ و قد تزول الكيفية عن المنصر مع بقاء صورته النوعية، كما يتسغن الماء<sup>٦</sup>، فتزول برودته مع أن صورته المائية باقية.

١. م: كفيته. ٢. م: متوسط.

٣. م: + لاستحالة أن يكون المنكسر كاسراً حال كونه منكسراً و إن كان الثاني لزم أن يعود المكسور غالباً بعد صيرورته مغلوباً و ذلك محال. ٤. م ادعينا.

٥. م: بالصورة. ٦. م: الماء.

قالوا: وإذا كانت الصور غير الأعراض و هي باقية من غير انكسار، لم يلزم من حصول الكاسرين مع الانكسارين معال؛ لأنه حينئذ يكون انكسار كيفية كل واحد من العناصر معللاً بالصورة المتقومة التي للآخر وإذا كانت الصورة باقية من غير انكسار لم يلزمنا ما ذكرتم. وقد أجاب بعض المتأخرين عن هذا الجواب فقال: إن الصورة إنما يكسر بواسطة الكيفية؛ فيعود المحذور.

و أجب عن ذلك بأنه لا يجوز أن تكون<sup>١</sup> الصورة كاسرة بمجرد نفسها إلا بواسطة شيء البتة. فإن قال: «إن الكيفية لا تنكسر إلا بما يضادها، فيستحيل أن تكون الصور كاسرة لها؛ لأنها بمجردها لا تضاد الكيفيات» قلنا: كيف نقول ذلك و أنت تجد الواقع بخلافه؛ فإن الماء الشديد السخونة يطفىء النار، كما يطفئها الماء البارد؛ ولو كان < ١٠٦ > كما زعمت لاستحال ذلك. جواب آخر عن أصل الاعتراض: لم قلتم إنه إذا انكسرت صرافة كيفية كل واحد من العناصر بكيفية الآخر لزم أن يكون المنكسر كاسراً حال كونه منكسراً و إنما يلزم ذلك ان لو كان انكسار كل هذه الكيفية معللاً بكل تلك الكيفية و انكسار كل تلك الكيفية معللاً بكل هذه الكيفية؟ فلم قلتم إن الأمر كذلك؟ و لم لا يجوز أن تكون<sup>٢</sup> العناصر المتضادة الكيفيات إذا اجتمعت انكسر صرافة كيفية كل واحد منها بكيفية الآخر، لا بمعنى أن تكون<sup>٣</sup> كيفية العنصر بأسرها منفصلة عن كيفية العنصر الآخر بأسرها و كذلك انفعال الثانية عن الأولى، بل بمعنى أن تنفعل<sup>٤</sup> كيفية بعض أجزاء هذا العنصر عن كيفية بعض أجزاء ذلك العنصر و كيفية بعض أجزاء ذلك العنصر عن كيفية بعض أجزاء هذا العنصر؛ و يكون الجزء المنفعل عن ذلك مغائراً للجزء الذي انفعل ذلك عنه؛ و حينئذ لا يتوجه علينا ما ذكرتموه، مع كون كل واحد من الكاسر و المنكسر هو الكيفية لا الصورة المقومة.

و اعلم أن لهم في كون الصور مغائرة للأعراض و في كون الكيفيات < ١٠٧ > قابلة للشدة والضعف و الصور غير قابلة لذلك أبحاثاً كثيرة لا يليق بهذا الموضع.

٢. م. يكون.

٢. م. يكون.

١. م. يكون.

٢. م. ينفعل.

فإن قيل: أليس قدبان أن التصور الذي يفتر إليه التصديق إنما هو التصور الذي بحسب الاسم لا الذي بحسب الذات؛ فأى حاجة في تعريف المزاج هنا إلى إيراد هذه الأمور التي إنما يحتاج إليها في تعريفه الذي هو بحسب ذاته دون الذي هو بحسب اسمه فقط؛ و هلاً اقتنع في تعريف المزاج بشرح اسمه فقط، سواء كان لذلك المسمى حقيقة في نفس الأمر أو لا يكون و سواء كان حصول تلك الحقيقة في نفس الأمر ممكناً أو مستمناً و ذلك مثل ما قالت الفلاسفة في حدّ الجنّ «إنّه حيوان متشكّل بأشكال مختلفة» مع كون الجمهور الأعظم منهم يشكرون وجوده في خارج الذهن و يقولون إنّ حصول مثل هذه الحقيقة في الخارج من الأمور المستتعة الوقوع؟ قلت: إني ما أوردت ذلك بمعنى أن التصديق الذي أروم إثباته مفتقراً إليه، لكنني استشعرت أن يقال: إنّ المزاج بهذا التفسير أمر مستحيل الوقوع، كما هو مشهور في كتب المتكلمين و غيرهم؛ فيكفي هذا القدر في بيان المطلوب؛ لأنّ < ١٠٨ > ما لا حصول له في نفس الأمر استحال أن يكون عين ما له حصول في نفس الامر أو علّة لما يكون له حصول في نفس الامر؛ فلو اقتنع بهذا القدر في بيان هذا المطلوب لكان كافياً في الغرض من غير حاجة إلى هذه البراهين الدقيقة التي لا يدركها إلاّ آحاد من الناس؛ و بمجرد هذا الاستشعار احتججت<sup>١</sup> إلى إيراد ما أبيت به [أنّ] الحجج التي قدح بها المتكلمون في إمكان حصول المزاج ليست يقينية، ليظهر أنّ هذا القدر غير كافٍ في المطلوب و يتبيّن في وجه الحاجة إلى هذه البراهين و سأذكرها.

### فصل ٢

[في بيان مراتب وجود الأشياء]

اعلم أنّه يقال: «موجود» لما يكون حاصلاً في الاعيان، كأشخاص الحيوانات و غيرها و يقال: «موجود» للأمور الاعتبارية التي حصولها في الأذهان دون الاعيان، كالوجوب و الإمكان و الامتناع و المؤثرية و المتأثرية و النقطة و الوحدة و الكثرة و غير ذلك؛ فإنّ جميع هذه الأمور وإن كان منها ما يكون للموصوف به وجود في الاعيان، كالواجب و الممكن و المؤثر و المتأثر

والواحد < ١٠٩ > والكثير، ليس لها تحقق في الأعيان البتة؛ إذ لو كان للوجوب مثلاً وجود خارج الذهن لكان إما أن يكون واجب الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته؛ لأنّ المهيئات الخارجية لا يخلو عن أحد هذين القسمين؛ فإن كان ممكن الوجود لذاته إقتصر إلى مؤثر؛ فذلك المؤثر إن كان غير ذات واجب الوجود احتاج الواجب لذاته في وجوب وجوده إلى غيره، فذلك محال؛ وإن كان المؤثر نفس مهية واجب الوجود لزم أن يكون وجود المهية متقدماً على وجوب وجودها و ذلك ظاهر البطلان؛ وإن كان الوجوب واجب الوجود لذاته وهو صفة لغيره والصفة مفتقرة إلى الموصوف؛ فيكون الواجب لذاته مفتقراً إلى غيره؛ هذا خلف؛ والوجوب ليس له في الأعيان وجود.

و تمام تحرير هذه الحجّة واستقصاء الأبحاث المتعلقة بالوجود المعيني و الذهني مذكور في المطولات.

و قد يقال: «موجود» لما يكون في اللفظ أو في الكتابة و معلوم أنّ ذلك إنّما يقال على سبيل المجاز؛ فإنّه ليس في اللفظ و الكتابة من الموجود الذي دلّ عليه < ١١٠ > شيء البتة، بل إنّما يقال ذلك بمعنى أنّه وضع علاقة له دالاً عليه؛ فإنّ الكتابة تدلّ على اللفظ و اللفظ يدلّ على الوجود الخارجي؛ فالموجود بالحقيقة هو الموجود في الأعيان و ما عداه فإنّما يقال له موجود على المجاز.

و [قول] الذين قالوا: «إنّ الفرق بين الموجودات الخارجية و الموجودات الذهنية [هو أنّ الموجودات الذهنية] يستحيل أن تكون<sup>١</sup> قائمة بأنفسها، بل لابدّ و أن تكون<sup>٢</sup> حاصلة في الشيء المدرك لها حصول المرض في الجوهر و أنّ الموجودات الخارجية لا يمتنع فيها أن تكون<sup>٣</sup> قائمة بأنفسها أو تكون<sup>٤</sup> في محلّ لا يكون مدركاً لها، كالسما و الأرض و السواد و البياض و غير ذلك» كلام في غاية السقوط؛ و بما يدلّ على بطلانه أنّ الإنسان قد يعلم بمضادة السواد و البياض؛ فهو في تلك الحال لابدّ و أن يكون مدركاً لهما؛ فلو لزم من الإدراك حصول مهية

١ م: يكون.

٢ م: يكون.

٣ م: يكون.

٤ م: يكون.

المدرّك في نفس المدرّك للزم اجتماع الضدين في محلّ واحد و ذلك محال؛ و على بطلانه أدلة كثيرة ليس هذا موضع ذكرها.

### فصل ٥

#### [في أن علّة الحادث الزماني حادثة زمانية]

مما يجب أن تعلمه أنّه لا بدّ لكلّ حادث من سبب حادث؛ < ١١١ > و لست أعني بالحدوث ههنا ما تعيّه الفلاسفة من كون الشيء لا يستحقّ الوجود من ذاته، بل من غيره؛ فإنّ هذا هو الذي يسمّونه بالحدوث الذاتي؛ و لا يستمرّ صدق هذه القضية عليه؛ لأنّ المعلول الأوّل الواجب الوجود لذاته حادث بهذا التفسير مع كونه لا يفترق إلى أن تكون<sup>١</sup> علته حادثة لا بهذا التفسير و لا بالتفسير الذي أعيته في هذا الموضع، بل المراد بالحدوث ههنا هو وجود الشيء بعد عدمه في زمان ماضٍ؛ و الفرق بين هذا الحدوث و بين الحدوث الذاتي ظاهر؛ فإنّ أحدهما - و هو الذاتي - قد يحصل حيث لا يكون الآخر حاصلًا، كالممكن؛ فإنّه يستحقّ من ذاته أن لا يستحقّ الوجود و العدم من ذاته؛ فهو حادث حدوثاً ذاتياً و مع هذا فقد لا يتقدّمه زمان يكون فيه معدوم، كالعالم؛ فإنّه عند الفلاسفة قديم بالعدم المقابل للحدوث الزماني و هو دوام الوجود في الماضي و هو مع ذلك ممكن الوجود لذاته عندهم.

و إنّما قلتُ: «إنّ الحادث الزماني لا بدّ له من سبب حادث بالحدوث الزماني» لأنّه لو لم يصدق < ١١٢ > هذه القضية لكان إمّا أن لا يفترق الحادث إلى علّة أصلاً و إمّا أن يكون حصوله بعلة دائمة؛ و الأوّل معلوم البطلان بالبديهة؛ فإنّ كلّ أحد يعلم بضرورة عقله أنّ المعدوم المستمرّ العدم لا يتبدّل عدمه بالوجود ما لم يتحقّق أمر من الأمور يرجع جانب وجوده على استمرار عدمه و ذلك هو المؤثّر؛ و كذلك القول في الوجود<sup>٢</sup> المستمرّ الوجود؛ و من يتوقّف في صدق هذه القضية، فإنّما يتوقّف لأنّه ربّما لا ينكشف له ما يراد بلفظ الحادث و لفظ السبب؛ فإذا تصوّر المراد من هاتين اللفظتين، صدق عقله بالضرورة بأنّ لكلّ حادث سبباً، و الثاني - و هو أن يكون



الحادث مفترقاً في حصوله إلى علّة دائمة - باطل أيضاً وإلا لكان وجوده في بعض الأحوال دون البعض ترجيحاً بلامرجح وهو محال؛ فلا بدّ وأن تكون<sup>١</sup> علّة الحادث الزماني حادثة زمانية أيضاً، وهو المطلوب.

## فصل ٦

[في أنّ العلّة لوجود الحادث الزماني مركّبة من موجود دائم الوجود ومن سبق حادث آخر]

وهذه العلّة من حيث إنّها حادثة يتوقف على حادث آخر أيضاً كذلك <١١٣> إلى لانهائية؛ وتلك العلل لكونها غير متناهية استحالة أن تكون<sup>٢</sup> معاً في الوجود وإلا لحصل من الحادث الأوّل إلى غير النهاية جملة و من الحادث الذي بعده إلى غير النهاية جملة أخرى؛ فالجملة الثانية: إمّا أن تكون<sup>٣</sup> أجزاءها بحالّة يصدق عليها أنّها لو أطبقت على أجزاء الجملة الأولى انطبق كلّ جزء من أجزاء إحدى الجملتين على جزء من أجزاء الجملة الأخرى بحسب الترتيب أو لا تكون<sup>٤</sup> بحالّة يصدق عليها ذلك؛ فإن كان الأوّل لزم أن يكون الناقص مساوياً للزائد؛ وهو معلوم البطلان؛ وإن كان الثاني فذلك يقتضي انقطاع الجملة الثانية من الجانب الآخر ضرورة؛ لأنّ كلّ جملتين موجودتين مترتبتين بالطبع متناهيتين من طرف واحد لم يصدق على إحديهما بأنّها لو أطبقت على الأخرى، بمعنى مقابلة الجزء الأوّل من الجملة الثانية بالجزء الأوّل من الجملة الأولى والثاني بالتالي والثالث بالتالي وهلمّ جزءاً، تكون<sup>٥</sup> مستغرقة لها كانت منقطعة من الجانب الآخر في نفسها؛ وإذا كانت الجملة الثانية متناهية <١١٤> وكان زيادة الأولى عليها إنّما هو بمرتبة واحدة فقط، وجب أن تكون الجملة<sup>٦</sup> الأولى أيضاً متناهية وقد فرضت غير متناهية؛ هذا خلف.

فتلك الأسباب والمستتبات الحادثة استحالة أن تكون<sup>٧</sup> معاً في الوجود ويمتنع أن يكون

١. م: يكون.

٢. م: يكون.

٣. م: يكون.

٤. م: يكون.

٥. م: يكون.

٦. م: يكون.

٧. م: يكون.

السابق منها علّة تامّة لللاحق؛ لأنّ السابق غير موجود حالة وجود اللاحق؛ فلا يكون مقارناً والعلّة التامّة يجب أن تكون<sup>١</sup> مقارنة للمعلول.

و الدليل على أنّ المعلول يجب وجوده مع العلّة، أنّه لو لم يكن كذلك لكان الشيء إمّا أن يؤثر حال وجوده أو حال عدمه؛ والثاني ظاهر البطلان؛ والأوّل يقتضي أن تكون العلّة في الحال توجب<sup>٢</sup> المعلول في ثاني الحال؛ وهذا غير معقول؛ لأنّا لا نتصوّر من التأثير إلّا كون الأثر حاصلًا بعصول المؤثر؛ فلو كانت العلّة مؤثّرة في المعلول حال عدمه أو لاحال وجوده ولا حال عدمه للزم من الأوّل الجمع بين الوجود والعدم؛ ومن الثاني إثبات الوسطة بينهما؛ وكلاهما محال؛ فهي إذن مؤثّرة فيه حال وجوده؛ فوجبّت المقارنة وإذا استحال أن يكون السوابق < ١١٥ > من هذه الحوادث علّة تامّة لللاحق وقد تبين أنّ كلّ واحد منها محتاج إلى العادات الذي قبله، وجب أن تكون<sup>٣</sup> العلّة التامّة لوجود العادات الزماني مركّبة من موجود دائم الوجود. [و] من سبق حادث آخر؛ وذلك هو المطلوب من هذا الفصل وهو من الأصول التي يجب في هذه المقام تحقّقها.

## فصل ٧

### [في امتناع صدور البسيط عن العلّة المركّبة]

والعلّة إذا كانت مركّبة استحال أن يكون المعلول الصادر عنها بسيطاً؛ لأنّه لو كان ذلك جائزاً لكان إمّا أن يكون كلّ واحد من أجزاء تلك العلّة أو الواحد منها مستقلاً بالتأثير أو لا يكون. فإن كان الأوّل امتنع استناد<sup>٤</sup> التأثير إلى الكل؛ لأنّ الجزء سابق على الكل؛ فيكون أولى بالتأثير منه وفرضنا أنّ المؤثر في ذلك المعلول هو الكل؛ هذا خلف. وإن كان الثاني فلا يخلو؛ إمّا أن يكون لكلّ واحد منها<sup>٥</sup> تأثير في شيء من ذات المعلول، بحيث يحصل من اجتماعها<sup>٦</sup> ذلك المعلول بتمامه؛ وهذا محال؛ لأنّه يقتضي أن يكون المعلول

١. م: يكون.

٢. م: يوجب.

٣. م: يكون.

٤. م: استناد.

٥. م: منها.

٦. م: اجتماعها.

مركباً و فرضناه بسيطاً؛ هذا خلف؛ وإما أن لا يكون لشيء منها تأثير في شيء من ذات المعلول أصلاً؛ فعند اجتماعها إن بقيت كما كانت قبل الاجتماع < ١١٦ > و يجب أن يبقى الكل غير مؤثر، كما كان كل واحد من أفرادها غير مؤثر و كنّا فرضنا أن الكل مؤثر؛ هذا خلف.

و إن حصل هناك أمر زائد لم يكن حاصلًا قبل الاجتماع يكون هو العلة لوجود ذلك البسيط. فلا يخلو؛ إما أن يكون وجودياً أو عدمياً؛ فإن كان عدمياً استحال أن يكون مستقلاً بالتأثير في ما هو موجود و فرضناه مستقلاً بذلك؛ هذا خلف؛ و إن كان وجودياً فإما أن يكون بسيطاً أو مركباً؛ فإن كان بسيطاً عاد الكلام في صدوره عن تلك العلة المركبة؛ و إن كان مركباً كان القول في كيفية صدور ذلك البسيط عنه كالقول في الأول؛ و على التقديرين يلزم التسلسل؛ وهو محال.

و هذا برهان قاطع في أن علة البسيط يستحيل أن تكون<sup>١</sup> مركبة؛ والذين ذكروا هذا البرهان إنما جعلوه حجة على استحالة وقوع التركيب في العلة المؤثرة على الإطلاق، سواء كان معلولها بسيطاً أو مركباً. قالوا: لو حصل التركيب في العلة المؤثرة لكان إذا اجتمعت تلك الأجزاء فإما أن يحصل<sup>٢</sup> لها عند الاجتماع أمر ما لم يكن حاصلًا قبل ذلك < ١١٧ > أو لا يحصل. لا جائز أن لا يحصل<sup>٣</sup> وإلا لكان حالها عند الاجتماع كحالها عند الانفراد في عدم حصول المعلول عنها؛ و لا جائز أن يحصل<sup>٤</sup> لها عند الاجتماع أمر زائد؛ لأن المؤثر في تلك الزائد؛ إن كان مجموع تلك الأجزاء كان الكلام في كيفية حصوله كالقوله في الأول و يلزم التسلسل؛ و إن كان المؤثر فيه كل واحد من تلك الأجزاء أو الواحد منها لزم أن يكون باقي الأجزاء حشواً في التأثير لا حاجة إليها؛ و هذا خلف؛ وإذا بطل القسمان حصل المطلوب و هو استحالة التركيب في العلة.

فهذا محصل كلامهم في هذا الموضع و عتدي أنه لا يفي بإنتاج هذا المطلوب، لجواز أن يكون المعلول مركباً و يكون كل جزء من أجزائه صادراً عن جزء من أجزاء ذات العلة؛ و على هذا التقدير يندفع ما قالوه في هذه الحجة.

٣. م: لا نحصل.

٢. م: نحصل.

١. م: يكون.

٤. م: نحصل.

أما قولهم: «لو لم يحصل لتلك الاجزاء عند الاجتماع أمر زائد على ذات كل واحد منها لكان حال تلك الأجزاء عند الاجتماع كحالها عند الانفراد، فلما لم يستقل واحد من تلك الأجزاء» < ١١٨ > لحصول المعلول عند انفراده، فكذا<sup>١</sup> الحال عند الاجتماع» قلت: هذا إنما يلزم لو كان كل واحد من تلك الأجزاء عند الانفراد ليس له تأثير أصلاً في شيء من ذات المعلول أما على تقدير أن يكون لكل واحد منها تأثير في شيء من الذات المعلولة يندفع هذا الإلزام؛ لأنه كما يعقل حصول ذات العلة من مجموع أجزائها فكذلك تعقل حصول مهية معلولها عند اجتماع أجزائه التي كل واحد منها صادراً عن جزء من أجزاء مهية العلة.

و أما قولهم «لو حصل لها عند الاجتماع أمر زائد لكان المؤثر في ذلك الزائد إما مجموع تلك الأجزاء أو كل واحد منها أو واحداً منها معيّن» قلت: المختار في هذا المقام أن يكون المؤثر هو المجموع.

قولهم: «يكون الكلام في كيفية حصول ذلك الزائد كالكلام في الأول» قلت: وإن يكن كذلك فما الذي يلزم؟

قولهم: «متى عاد الكلام كما كان أولاً لزم التسلسل وقد بينت استحالة» قلت: إنما يلزم من هذه الصورة لو افتقر كل زائد في صدوره عن < ١١٩ > تلك العلة إلى زائد آخر؛ وقد تبين أن ذلك لا يلزم إلا على تقدير أن لا يكون لشيء من أجزاء ذات العلة عند الانفراد تأثير في شيء من ذات المعلول البتة؛ فلم قلت إن الأمر كذلك؟ وعلى هذه الحجة سوالات أخر سيأتي في ما بعد إن شاء الله تعالى.

## فصل ٨

[في بيان أن النفس يستحيل أن تكون مركبة]

لو كانت النفس مركبة من اجزاء فوق واحدة - سواء كانت الأجزاء حسية أو عقلية - لكانت؛ إما

١. م: ليكن.

٢. م: فكل.

أن تكون<sup>١</sup> عالمة أو لا تكون.<sup>٢</sup>

لا جائز أن تكون<sup>٣</sup> غير عالمة لما تبيّن من قبل و لأنّ الإنسان قد يقول: «أنا علمتُ» و «أنا أدركتُ» مع أنّ هذه التاء المضمومة في قوله: «علمتُ» و «أدركتُ» إنّما<sup>٤</sup> هي ضمير عن نفسه وإشارة إليها؛ فيكون علمه في هذا الحال بأنّ نفسه عالمة من أجل العلوم البديهية و أقواها. و لا جائز أن تكون<sup>٥</sup> النفس عالمة و إلّا لكان الموصوف بذلك العلم - أعني الشيء الذي يقال إنّّه عالم - إمّا أن لا يكون كلّ ذلك المركّب [أو يكون كلّّه. فإن كان] موصوفاً بذلك العلم بعض ذلك المركّب لا كلّّه، فلا يخلو: إمّا أن لا يكون ذلك البعض قابلاً للقسمّة الفرضية و إمّا أن يكون قابلاً < ١٢٠ > لها.

و الأوّل ينقسم إلى قسمين؛ لأنّه إمّا أن لا يكون ذلك البعض متحيّزاً و إمّا أن يكون متحيّزاً؛ فإن كان الأوّل فذلك هو المطلوب؛ و إن كان الثاني فهو الجوهر الفرد؛ والأدلة على إبطاله كثيرة؛ و هي مشهورة في الكتب و أنا أذكر منها في هذا الموضع دليلاً واحداً فأقول: لو كان الجوهر الفرد - و هو الجزء الذي لا يتجزّى لاعتيناً ولا وهماً و هو مع ذلك متحيّز - موجود، لافتقر من حيث هو متناه إلى أن يحيط<sup>٦</sup> به حدّ واحد أو حدود، فيكون متشكّلاً؛ فإن كان شكله مستديراً فإذا فرضنا انضمام أمثاله إليه حصلت الفرج في ما بين تلك الأجزاء بالضرورة؛ و كلّ واحد من تلك الفرج إن كان أقلّ من جوهر فرد فذلك هو المطلوب؛ و إن لم يكن أقلّ منه فرضنا<sup>٧</sup> فيه جوهرأً آخر، فلا بدّ و أن ينتهي الأمر إلى فرجة لا يتسع بجوهر فرد؛ فينقسم ما لا يتجزّى؛ هذا خلف؛ و إن كان شكل الجوهر الفرد غير مستدير كان جانب ضلعه مغايراً لجانب زاويته؛ فينقسم؛ و ذلك أيضاً خلف معال؛ فيطل أن يكون ذلك البعض متحيّزاً.

و الثاني - و هو أن يكون ذلك البعض < ١٢١ > قابلاً للقسمّة الفرضية - يعود التقسيم الأوّل فيه بعينه؛ فيقال: الموصوف بذلك العلم إمّا أن يكون كلّ ذلك البعض أو لا يكون كلّّه، بل بعضه؛

٣. م : يكون.

٤. م : تحيط.

٢. م : يكون.

٥. م : يكون.

١. م : يكون.

٤. م : أن ما.

٧. م : وصفنا.

والكلام في الأول سيأتي؛ وفي الثاني أن ذلك يقتضي أن كل ما يكون قابلاً للقسمة الفرضية، فإنه لا يتصف بذلك العلم وهذا يلزم - كما يتبين في المنطق - أنه لا شيء مما يكون متصفاً بذلك العلم يكون قابلاً للقسمة الفرضية.

وإن كان كل ذلك المركب موصوفاً بذلك العلم، فلا يخلو: إما أن يكون كل واحد من أجزاء ذلك المركب عالماً أو لا يكون.

فإن كان الأول: فإما أن يكون كلها عالمة بعلم واحد أو يكون كل واحد منها عالماً بعلم غير العلم الذي يعلم به الآخر؛ ويلزم من الأول أن يكون العرض الواحد حالاً في أكثر من محل واحد في حالة واحدة وهو محال؛ إذ لو جاز ذلك لما تميز العرضان الحاصلان في المحلين دفعةً عن العرض الواحد القائم به<sup>١</sup> دفعةً؛ فلا يتميز وجود العرض الآخر عن عدمه؛ فيصدق عليه أنه موجود [و] معدوم معاً؛ <١٢٢> هذا خلف؛ ويلزم من الثاني أن يكون كل جزء من تلك الأجزاء العالمة نفساً؛ فيكون الذي فرضنا أنه نفس واحدة هو نفوس كثيرة؛ وهذا خلف أيضاً.

وإذا كان الثاني - وهو أن لا يكون كل واحد من أجزاء ذلك المركب عالماً - فعند اجتماع تلك الأجزاء: إما أن يحدث العلم في ذلك المجموع أو لا يحدث؛ فإن لم يحدث لم يكن ذلك المركب عالماً؛ وفرضنا عالماً، هذا خلف؛ وإن حدث فلا يخلو: إما أن ينقسم بانقسام ذلك المركب أو لا ينقسم؛ والأول محال؛ لأن العلم المتعلق بالأمور البسيطة كالعلم بذات الباري والوحدة والنقطة وجميع التي يتركب منها المركبات يستحيل أن ينقسم وإلا لكان كل واحد من أجزائه إما أن يكون عالماً، أو لا يكون؛ فإن كان عالماً فإما أن يكون بكل ذلك المعلوم أو لا يكون كذلك؛ والأول يقتضي أن يكون الجزء مساوياً للكل في تمام المهية<sup>٢</sup> وأن يكون العلم الواحد لا واحداً بل علوماً كثيرة؛ وكلاهما محال؛ والثاني يتبين بطلانه بأن يقال: إن أجزاء ذلك العلم إذا اجتمعت و لم يحصل العلم بكل ذلك المعلوم لم يكن هناك علماً بذلك <١٢٣> المعلوم أصلاً؛ هذا خلف؛ وإذا اجتمعت وحصل العلم بكل ذلك المعلوم فلا يخلو حال تلك الأجزاء عن أحد أمرين: أحدهما أن يكون كل واحد منها متعلقاً بجزء من أجزاء ذلك المعلوم، وتانيهما أن

لا يكون كذلك، بل يكون كل واحد منها علماً بأمرٍ خارجٍ عن ذلك المعلوم و أجزائه. أمّا الأول فباطل؛ لأنّه يقتضى أن يكون ذلك المعلوم مركّباً و فرضناه بسيطاً؛ هذا خلف؛ و أمّا الثاني فباطل أيضاً؛ لأنّه على هذا التقدير لا تكون<sup>١</sup> تلك الأجزاء أجزاءً لذلك العلم المتعلّق بذلك المعلوم، لكنّها تكون<sup>٢</sup> أجزاءً للعلّة<sup>٣</sup> الفاعلية و لعلّته القابلية و الكلام إنّما يكون في أجزاء العلم نفسه لا في أجزاء قابله أو فاعله. فإن لم يكن كل واحد من أجزاء العلم عالماً عاد الكلام في أنّه عند اجتماع تلك الأجزاء إن لم يحدث العلم بذلك المعلوم لم يكن هناك علماً به<sup>٤</sup> و الكلام إنّما كان على خلافه؛ و إن حدثت كانت تلك الأجزاء أجزاءً لقابله أو لفاعله؛ و ليس الكلام فيهما، بل في أجزائه.

و إذا عرفت هذا تبين لك أنّ علم النفس يستحيل أن ينقسم؛ لأنّه متعلّق بالمركّبات؛ فيكون لامحالة متعلّقاً < ١٢٤ > بالبسائط؛ لأنّ العلم بالمركّب مشروط بالعلم بالأجزاء و أجزاء المركّب بسائط<sup>٥</sup>؛ و قد ظهر أنّ العلم بها يمتنع انقسامه.

و الثاني، و هو أن لا ينقسم العلم بانقسام ذلك المركّب - محال أيضاً؛ لأنّ كلّ عالم لا بدّ و أن يكون بينه و بين العلم نسبة و إلّا لم يكن<sup>٥</sup> كونه عالماً به أولى من كون غيره عالماً به و تلك النسبة؛ إمّا أن يكون لكل واحد من أجزاء المركّب أو يكون لبعض أجزاء المركّب دون البعض أو لا يكون لواحد من أجزاء المركّب نسبة إليه.

و الأول باطل؛ لأنّه إن كانت النسبة إلى ذات العلم بأسره، فمعلوم كلّ واحد من الأجزاء ليس هو جزءاً من المعلوم،<sup>٦</sup> بل المعلوم كما هو؛ فيكون معلوماً مراتب كثيرة؛ و ذلك محال؛ و إن كانت نسبة كلّ واحد إلى شيء من ذات العلم غير ما إليه نسبة الآخر، فهذا يقتضى أن يكون ذات العلم منقسمة؛ و هو خلاف الفرض.

و الثاني - و هو أن يقال: النسبة لبعض أجزاء المركّب دون البعض - باطل أيضاً؛ لأنّ الكلام ليس هو في الذي لانسبة له، بل في الذي له إليه نسبة؛ فإن كان مركّباً عاد ما تقدّم من الكلام؛ و إن لم يكن مركّباً < ١٢٥ > فذلك هو المطلوب.

٣. م: الالفة.

٤. م: المعلوم.

٢. م: يكون.

٥. م: لم يكون.

١. م: يكون.

٢. م: البسائط.

و الثالث - و هو أن يقال: لانسبة لواحدٍ من الأجزاء باطل أيضاً؛ لأنه حيثل يكون جميع الأجزاء خالية عن تلك النسبة؛ فلا يكون المجموع الذي له نسبة إلى ذات العلم له نسبة إليه؛ هذا خلف.

فهذا برهان قاطع في أن النفس يستحيل أن تكون<sup>١</sup> مركبة، سواء كانت إنسانية أو حيوانية و يتبين به أيضاً استحالة حلولها في محل مركب.

### فصل ٩

[في ترتيب هذه المقدمات ليتيج أن النفس ليست بمزاج البدن  
و لا كائنة عن مزاج البدن]

و إذ قد فرغت<sup>٢</sup> من بيان هذه المقدمات فلأشرع الآن في تركيبها ليتيج عنها المطلوب؛ فأقول: كل نفس قديمة<sup>٣</sup> و لا شيء مما هو مزاج البدن و حادث عن مزاج البدن قديم. يتيج من الشكل الثاني من الضرب الأول منه: «فلا شيء مما هو نفس يصدق عليه أنه مزاج البدن». أما الكبرى، فظاهرة؛ و أما الصغرى، فالبرهان عليها أنها<sup>٤</sup> لو لم تكن<sup>٥</sup> قديمة لكانت حادثة و كل حادث مركب و لا شيء مما هو مركب نفس بالضرورة. يتيج من الضرب الثاني من الشكل الأول: «فلا شيء مما هو حادث بنفس<sup>٥</sup> بالضرورة». و هذه النتيجة تنعكس -<sup>٦</sup> كما تبين في المنطق - أنه لا شيء مما هو نفس حادث دائماً. فالنفس ليست بحادثة؛ < ١٢٦ > فهي إذن قديمة.

و صغرى هذا القياس يتبين بأن يقال: كل حادث فإن علته النامة مركبة من موجود دائم و من سبق حادث آخر و كل ما علته النامة مركبة؛ فهو مركب.

و المقدمتان سبق بيانهما؛ فينتج «أن كل حادث مركب». فصحت الصغرى؛ و أما الكبرى و هي المقدمة القائلة إنه لا شيء مما هو مركب نفس بالضرورة، فالبرهان عليها قد تقدم. و بيان صحة تركيب هذه الأقيسة و لزوم النتائج عنها مذكور في الكتب المنطقية.

٣. م: أنه.

٢. م: عرفت.

١. م: يكون.

٦. م: ينعكس.

٥. م: بنفس.

٤. م: لم يكن.



فثبت أن النفس يستحيل أن تكون<sup>١</sup> نفس مزاج البدن أو يكون مزاج البدن علّة فاعلية للنفس، و ذلك ما أردت أن أثبت؛ و جميع مقدمات هذا البرهان مذكورة في كتب الفلاسفة و مستعملة في أدلتهم عدا مقدمتين تفردت ببيانها: إحداهما أن كل حادث مركّب و الثانية أن كل ما علته مركبة، فهو مركّب؛ و قدم<sup>٢</sup> النفس و إن كان قد ذهب إلى القول به جماعة؛ فإن البرهان المذكور في هذه المقالة على ذلك معاً تفردت به أيضاً.

و اعلم أن هذا البرهان لا يحتاج إليه في هذا <١٢٧> المطلوب إلا إذا لم يثبت أن المزاج لا وجود له في الأعيان. أمّا على تقدير أن يثبت ذلك، فلا حاجة إلى هذا البرهان أصلاً؛ لأننا نعلم بالضرورة أن النفس يستحيل أن تكون<sup>٣</sup> من الموجودات التي لا تحقق لها في الأعيان الخارجية أو تكون<sup>٤</sup> ما ليس له وجود خارج الذهن علّة فاعلية لها؛ و هذا القدر كافٍ في إثبات المطلوب من غير حاجة إلى ذلك التطويل، بناء على ثبوت أن المزاج لا وجود له في الأعيان.

## فصل ١٠

[في بيان تشكيكات المعاندين على مقدمات البرهان]

و اعلم أنه قد يورد على كل واحدة من مقدمات هذا البرهان سوالات و أنا أذكر في هذا الفصل متى قد وقع لي من ذلك و ما عارض<sup>٥</sup> به بعض المعاندين القدر اللائق بهذا المختصر و أذكر في الفصل الذي يليه ما يحضرني من الجواب عن ذلك ثم أختم المقالة و بالله التوفيق.

فمما يمكن أن يشكل به على المقدمة الصغرى أن يقال: لا نسلم أن النفس قديمة. قوله: «لو لم يكن قديمة لكانت حادثة و كل حادث مركّب و لا شيء مما هو مركّب بنفس بالضرورة؛ فلا شيء مما هو حادث نفس بالضرورة، فلا شيء مما هو نفس حادث دائماً» قلنا؛ المقدمتان ممنوعتان.

<١٢٨> قوله في بيان الصغرى: «كل حادث فإن علته التامة مركبة، فهو مركّب و كل

٣. م: يكون.

٢. م: قدم.

١. م: يكون.

٥. م: عارض.

٢. م: يكون.

حادث مركب<sup>١</sup> قلنا: لا تسلم أن الحادث علته مركبة وبتقدير تسليمه لا تسلم أن كل ما علته مركبة فهو مركب.

و بيان القدح في الأول أن التصديق بهذه المقدمة مبني على مقدمات.  
منها أن حصول الترجيح من غير مرجح محال؛ وقد طعن المتكلمون في هذه المقدمة بما فيه مقتنع ولا حاجة إلى إعادته؛ لأنه مشهور في كتبهم.

و منها أنه يستحيل وجود أسباب و مسببات لانهاية لها و هي [تكون] معاً في<sup>١</sup> الوجود؛ وهذه المقدمة متنوعة و ما عولوا عليه من دليل التطبيق، فللمعارض أن يقول عليه: لم لا يجوز أن يكون عدم قبول<sup>٢</sup> الجملة الناقصة للإطباق لكون الذهن لا يقوى على إطباق الأمور الغير المتناهية؟ فلا يلزم من مجرد عدم الإطباق انقطاع الجملة الناقصة من الجانب الآخر، كما زعمتم؛ و ذلك لأنَّ مقابلة الجزء الأول من الجملة الناقصة بالجزء الأول من الجملة الزائدة والثاني بالثاني على سبيل الترتيب إنما هو < ١٢٩ > تطبيق ذهني؛ وإذا كان التطبيق ذهنياً و كان الذهن لا يقوى على اطباق الأمور غير المتناهية، توجه السؤال لامحالة.

و ليس لقائل أن يقول: إننا نجعل ذلك التطبيق بحسب الأمر في نفسه، فنقول: إن أجزاء الجملة الناقصة إما أن تكون<sup>٣</sup> مقابلة بأجزاء الجملة الزائدة على سبيل الترتيب في نفس الأمر أو لا تكون؛<sup>٤</sup> و الأول يقتضي مساواة الناقص للزائد؛ و الثاني يقتضي انقطاع الجملة الناقصة و زيادة الزائدة عليها بمتناه؛ فيكون الزائدة متناهية أيضاً؛ و هو المطلوب؛ لأننا نقول: هذا إنما يلزم أن لو تبين أن انقطاع الجملة الناقصة لازم عن كون أجزائها ليست بمقابلية لأجزاء الجملة الزائدة على سبيل الترتيب في نفس الأمر؛ و إلى الآن ما وجدنا على بيان الملازمة برهاناً و لابد منه في إتمام هذه الحجة.

فإن قيل: «أجزاء الجملة الزائدة إن قبلت<sup>٥</sup> التطبيق على سبيل الترتيب الغير المتناهي فالناقص<sup>٦</sup> مثل الزائد؛ و إن لم يقبل ذلك وجب انقطاع الجملة الناقصة، بل بالضرورة» قلنا:

١. م: في معاني.

٢. م: القبول

٣. م: يكون.

٤. م: يكون.

٥. م: قلت.

٦. م: كالناقص .

لانسلم أنه يلزم من عدم < ١٢٠ > قبولها للتطبيق الغير المتناهي انقطاعها في نفس الأمر، لجواز أن يكون عدم قبولها للإطباق الغير المتناهي معطلاً بعدم تنهايتها؛ وعلى هذا التقدير يمتنع انقطاعها فضلاً عن أنه لا يلزم.

وقد عورضت هذه الحجة بأمر آخرى وهي مشهورة، مثل قولهم: «إن الحوادث العاضية لانهائية لأعدادها» مع أن طريقة التطبيق يصح عليها؛ وكذلك النفوس الناطقة المفارقة للأبدان على مذهب الفلاسفة فإنها غير متناهية مع أنه يمكن أن نورد هذه الحجة على امتناع تنهايتها؛ وكذلك معلومات الله تعالى؛ فإنها أكثر من مقدوراته مع أنه لانهائية لكل واحد منهما؛ وكذلك تضعيف الألف مراراً غير متناهية؛ فإنه أقل من تضعيف عشرة آلاف بلانهائية و لانهائية لكل واحد منهما؛ وأيضاً فإن استمرار وجود الله تعالى من الأزل إلى زمان الطوفان أقل من استمراره من الأزل إلى زماننا هذا، مع كون الحجة المذكورة يجرى فيه؛ وكذلك القول في المدة المنقضية من الأزل إلى زمان الطوفان في كونها أول من المدة المنقضية إلى الآن؛ والأحوال النسبية أيضاً لانهائية<sup>١</sup> < ١٣١ > لها مع أن هذه الطريقة جارية فيها وذلك مثل كون الواحد نصف الإثنين و ثلث الثلاثة و ربع الأربعة و هلم جرأ. فهذه الأمور و أمثالها عارضوا بها هذه الحجة.

وقالوا: لو كان يلزم من هذه الطريقة استحالة اللاتناهي في الأسباب و المسببات، للزم عدم التناهي في هذه الأمور، لكن التالي باطل بالاتفاق؛ فالمقدم مثله.

و من المقدمات التي يبتنى عليها بيان [أن] الحوادث علت<sup>٢</sup> مركبة هي المقدمة القائلة: إن العلة التامة يجب أن تكون<sup>٣</sup> مقارنة للمعلول؛ وهي معارضة بالحجر الهادي إلى الأسفل؛ فإن علت<sup>٤</sup> حصوله في الحيز الرابع مثلاً بعد ما كان في الحيز الثالث و ما قبله إن كان مجرد نقله و يجب أن يكون في الرابع حالاً ما يكون في الأول، لاستحالة تأخر المعلول عن العلة التامة؛ و هذا محال، و إن كانت العلة التامة لحصوله في الحيز الرابع هو نقله مع كونه قد خرج عن الحيز الثالث و يجب أن يكون في الرابع حالاً كونه في الخامس و هو ظاهر البطلان؛ فإن اشترط مع ذلك عدم الواسطة، فقيل: إن علت<sup>٥</sup> < ١٣٢ > حصوله في الرابع هو نقله مع كونه خرج في الثالث من غير

١. م: يكون.

٢. م: علة.

٣. م: + لانهائية.

واسطة بينهما - أعني بين خروجه من الثالث و بين حصوله في الرابع - لزم أن يكون العدم جزءاً من علّة<sup>١</sup> حصوله في الرابع أو شرطاً في كون العلّة علّة لذلك الحصول؛ وذلك محال؛ و بتقدير تسليمه لا يستمرّ العبث على وجوب مقارنة العلّة للمعلول،<sup>٢</sup> لجواز أن تكون العلّة بشرط عدمها موجبة لحصول المعلول؛ و حينئذٍ يجوز أن تكون العلّة الموجودة في الحال مؤثرة في وجود المعلول في ثاني الحال. ثمّ إنه يلزم من كون العلّة لحصول الحجر في الحيز الرابع ما ذكر أخيراً محالاً آخر و هو اشتراط الشيء بنفسه؛ فإنّه لا معنى لحصوله في الرابع إلاّ خروجه من الثالث من غير واسطة؛ فيكون الشيء متأخراً عن نفسه، لوجوب تأخر المشروط عن الشرط؛ و ذلك محال؛ فعلى كلّ واحد لابدّ من الاعتراف بأنّ حصوله في الحيز الثالث [في] الحال علّة لحصوله في الحيز الرابع في ثاني الحال؛ و ذلك ممّا يقدح في مقارنة العلّة التامة للمعلول؛ و كذلك القول في الحجر الرميّ < ١٣٣ > إلى فوق قسراً.

و من المعارضات الواردة على هذه المقدّمة أنّ الفكر الذي هو عبارة عن ترتيب أمور معلومة أو مضمونة، هو باتفاق المنطقيّين موجب لحصول المطلوب، مع أنّنا نعلم بالضرورة أنّ حال التفكير لا يكون المطلوب حاصلًا لنا؛ و لأنّ التفكير طلب؛ فلو كان مقارنةً للنتيجة لكان تحصيلاً للحاصل؛ و هو محال.

و قد تعارض هذه المقدّمة بأنّ تأثير المؤثر: إمّا أن يكون حال وجود الأثر أو حال عدمه أو لا حال وجوده و لا حال عدمه؛ و الأوّل محال؛ لأنّ التأثير حالة الوجود يكون إيجاداً للموجود و تحصيلاً للحاصل و هو محال؛ و الثالث باطل أيضاً، لاستحالة وجود الواسطة بين الوجود و العدم؛ فتعيّن الثاني و هو أن يكون التأثير حالة العدم؛ و ذلك يمنع المقارنة.

و على كلّ واحد من هذه المقدّمات الثلاث - أعني استحالة حصول الترجيح من غير مرجّح و استحالة تسلسل الأسباب و المسبّبات المقارنة في الوجود إلى لانهاية و وجوب مقارنة العلّة التامة للمعلول - معارضات كثيرة أطرحْتُ ذكرها لشهرتها.

و إذا بطلت هذه المقدمات بطل ما استدلَّ < ١٣٤ > به على أنَّ للحادث علّة مركّبة؛ و بتقدير أن نسلّم صحّة ذلك الدليل، فإنّا نقول: إنّه على تقدير صحّته إنّما يدلّ على أنَّ كلَّ حادث فإنَّ<sup>١</sup> علّة حدوثه مركّبة من موجود دائم و من سبق حادث آخر؛ و هذه المقدّمة لا ينفع في المطلوب؛ إذ لا يلزم من كون علّة الحدوث مركّبة أن تكون<sup>٢</sup> علّة الحادث مركّبة أيضاً؛ لأنَّ الحدوث كيفية لوجود الحادث و الشيء الذي صار حادثاً معروض تلك الكيفية؛ و بين العارض و المعروض فرق ظاهر.

و ليس لقائلٍ [أن يقول]: «إنَّ الحدوث يستحيل أن يكون أمراً زائداً على وجود الحادث؛ فيمتنع تغاثر عليّتهما و إنّما قلنا: إنّه يستحيل أن يكون أمراً زائداً على وجود الحادث؛ لأنّه لو كان كذلك لوجب أن يكون حدوثه زائداً عليه أيضاً؛ و يلزم من ذلك التسلسل؛ و هو محال» لأنّا نقول في جواب هذا القائل بعد المسامحة: بأنَّ الطريقة<sup>٣</sup> السلوكيّة في بيان استحالة التسلسل طريق برهانية؛ إنّه لا يلزم من كون الحدوث أمراً<sup>٤</sup> زائداً على وجود الحادث صحّة التسلسل الذي ادّعى استحالة و إنّما يلزم ذلك ان لو كان الحدوث وجودياً < ١٣٥ > أيضاً؛ فإنَّ التسلسل في الأمور العدمية جائز على رأى الحكماء؛ و حجة التطبيق إنّما يستمرّ في الأمور الوجودية دون العدمية. فمن الجائز إذن [أن] يكون الحدوث زائداً على وجود الحادث و يكون مع ذلك أمراً عديماً؛ فيصح أن يكون حدوثه زائداً عليه أيضاً كذلك إلى لانهاية له و لا يلزم من ذلك محال.

و ممّا يدلّ على أنَّ الحدوث زائد على وجود الحادث أنّا قد نتصوّر وجود ذات الشيء، كالعلم مثلاً مع الشكّ في حدوثه؛ و لولا مغايرة الحدوث لوجود الحادث لاستحال ذلك. لا يقال: «هذا القدر إنّما يدلّ على المغايرة الذهنية دون الخارجية» لأنّا نقول: الموجود في الذهن إن لم يطابق الخارج كان جهلاً و ليس كلامنا فيه؛ و إن طابق الخارج وجب المغايرة الخارجية و عاد الاشكال.

٣. م: الطريق .

٢. م: يكون .

١. م: بأن.

٢. م: أمراً.

فإن قيل: «إنَّ الحدوث وإن كان مغائراً لوجود الهيئة العائدة إلا أنه عرض بسيط؛ وقد تبين أنَّ البسيط يستحيل أن تكون<sup>١</sup> علته مركبة؛ فيندفع الإشكال من الأصل». قلنا: هب أنَّ البسيط لابدَّ وأن تكون<sup>٢</sup> علته بسيطة لكن لم لا يجوز أن يكون معلول تلك العلة المركبة لا مجرد الحدوث < ١٣٦ > ولا مجرد الهيئة، بل المجموع المركب منهما<sup>٣</sup> وهو الهيئة مع الحدوث؛ فتكون الهيئة حال حدوثها مفتقرة إلى العلة المركبة من موجود دائم ومن سبق حادث آخر؛ وتكون<sup>٤</sup> علتها حال بقائها هي الموجود الدائم فقط؛ وعلى هذا التقدير يعود الإلزام جذعاً وهذا هو الحق الذي يجب أن يعتد في هذا الموضع؛ لأنَّ الحادث لو افتقر إلى العلة العائدة لا لحدوثه، بل لكونه ممكناً لذاته لوجب أن يعدم بعدهما؛ ونجد الأمر بخلاف ذلك؛ فإنَّ البناء لا يفتقر في بقائه إلى وجود البناء مع أنه علة له. فهذا ما على هذه المقدمة من التشكيكات.

قوله في المقدمة الأخرى: «وكَلِّمًا علته مركبة فهو مركب» ممتنع أيضاً؛ لأنَّ مدار الحجة التي استدلل بها على ذلك هو على مقدمة واحدة وهي أنَّ كلَّ واحد من أجزاء العلة المركبة إذا لم يكن له تأثير لم يكن لمجموع تلك الأجزاء تأثير؛ وهذه معارضة بالهيئة الاجتماعية؛ فإنَّ الموجب لها إنما هو مجموع الأجزاء من حيث هو كلٌّ ومجموع؛ وليس بكلِّ واحد من تلك الأجزاء تأثير في شيء منها؛ < ١٣٧ > وذلك مثل صفة العشرية؛ فإنَّ كلَّ واحد من آحاد العشرة لا يوجبها مع أنَّ مجموع تلك الآحاد يوجبها؛ وكذلك الهيئة السريرية.<sup>٥</sup>

لا يقال: «الهيئة الاجتماعية عديمة؛ فلا يتوجه فيها هذا الكلام؛ لأنَّ المعدوم لا يوصف<sup>٦</sup> بأنه علة أو معلول؛ فإنَّ ذلك من خواص الموجود» لأنَّا نقول: أمَّا أولاً فلا نسلم أنَّ الهيئة الاجتماعية عديمة؛ وبتقدير أن نسلم ذلك، فلا نسلم أنَّ العلوية والمعلولية من الصفات المختصة بالموجودات.

وبان الأول أنَّ الهيئة الاجتماعية التي للسرير متلاً هي جزء من السرير الموجود في الخارج [فهو] موجودة في الخارج أيضاً [ف] يلزم أنَّ الهيئة الاجتماعية موجودة في الخارج.

١. م: يكون. ٢. م: يكون. ٣. م: منها. ٤. م: يكون. ٥. م: للسريرية. ٦. م: لا توصف.

و بيان الثاني أنّ العدم إذا كان متجدّداً افتقر إلى علة ضرورة، لما تبين أن كلّ حادث فله علة و علة على ما قال الحكماء هي عدم علة؛ واحتجوا على ذلك بأنّ عدم العلة إمّا أن يكون وجود أمر أو عدم أمر.

فإن كان الأول، فلا يخلو؛ إمّا أن يختل<sup>١</sup> لأجل وجود ذلك الأمر شيء | من الأمور المعتمدة في عليّة علة وجود ذلك المعدوم أو لا يختل<sup>٢</sup>؛ فإن لم يختل<sup>٣</sup> لزم تخلف < ١٣٨ > المعلول عن العلة التامة؛ و هو محال؛ إذ لو جاز تخلفه عنها لكان صدوره عنها موقوفاً على شرط كان ذلك الشرط جزءاً من العلة؛ فلا تكون<sup>٤</sup> العلة تامة؛ و فرضناها تامة؛ هذا خلف؛ فإن اختل من الأمور المعتمدة في عليّة علة وجود ذلك المعدوم شيء لأجل وجود الأمر الذي فرضناه علة لذلك العدم المتجدّد، لزم أن تكون علة عدم ذلك الشيء إمّا هي عدم علة أو عدم بعض أجزائها؛ و هو المطلوب.

و إن كان الثاني و هو أن تكون<sup>٥</sup> علة [عدم] أمر، فلا يخلو؛ إمّا أن يكون أمراً خارجاً عن علة وجود ذلك الشيء و خارجاً عن أجزائها أو لا يكون كذلك؛ و الثاني<sup>٦</sup> يقتضي أن تكون<sup>٧</sup> علة العدم عدم العلة أو عدم بعض أجزائها؛ و الأول<sup>٨</sup> يستلزم أن تكون<sup>٩</sup> العلة موجودة على كمال عليّتها مع أنّ معلولها معدوم؛ و ذلك ممّا قد تبين بطلانه؛ و إذا كان عدم العلة هو المقتضي لعدم المعلول بطل قول من قال: إنّ العلية و المعلولية لا تتصف<sup>١٠</sup> بهما الأمور المعدومة؛ و هو المطلوب؛ و هذا أيضاً ممّا يقدح في مقارنة المعلول < ١٣٩ > للعلة التامة.

لا يقال: «هذا الاعتراض إمّا يصحّ لو ثبت أن من الحقائق ما يعدم بعدم وجوده؛ و أنتم إلى الآن ما تنسّم<sup>١١</sup> ذلك ببرهان و لا بدّ منه في صفة اعتراضكم؛ فإنّ لنا أن نمنع العدم المتجدّد و إن كنّا لانمنع الصفات العدمية للموجودات؛ و على هذا يندفع المحال» لأنّا نقول: لو لم يكن في

٣. م: لم يحتل.

٢. م: لا يحتل.

١. م: يحتل.

٦. م: الاول.

٥. م: يكون.

٤. م: يكون.

٩. م: يكون.

٨. م: الثاني.

٧. م: يكون.

١١. م: ينسّم.

١٠. م: لا يتصف.

الموجودات ما يصحّ عليه العدم، لكانت بأسرها واجبة الوجود؛ وذلك باطل بالاتفاق؛ فلا بدّ من وجود حقيقة ممكنة؛ وإذا كان الأمر كذلك و كان كلّ ممكن يصحّ عليه العدم، وجب أن يكون في الموجودات ما يصحّ عدمه؛ وكلّ ما صحّ وقوعه، فإنّه لا يلزم من فرض وقوعه محال؛ فلو استحال عدم شيء ممّا في العالم للزم من فرض وقوع الممكن محال؛ فالتالي باطل؛ فالمقدّم مثله.

قوله بعد ذلك: «و لا شيء ممّا هو مركّب نفس بالضرورة» قلنا؛ ما احتججت به على ذلك مبنيّ على إبطال الجوهر الفرد و ما أبطلته به، فهو مصادرة على المطلوب الأوّل، لأنك ادّعت أنّ الجوهر الفرد لو كان موجوداً لوجب أن يحيط به إمّا حدّ واحد أو حدود؛ فيكون متشكّلاً؛ وجعلتَ < ١٤٠ > هذا الوجوب معلّلاً بكونه متناوٍ و يثبت الفرض على هذا الكلام؛ و نحن نقول: إنّ وجوب احاطة الحدّ أو الحدود بالشيء لا بمجرد كونه متناوٍ، بل لكونه مقداراً متناهيّاً؛ وإذا كان الأمر كذلك كان دليلك على إبطال الجوهر الفرد مبنيّ على أنّه مقدار؛ و معلوم أنّ كلّ مقدار فلا بدّ و أن يكون قابلاً للقسمة؛ إمّا في جهة واحدة، فيكون خطّاً مجرداً و إمّا في جهتين فقط، فيكون سطحاً مجرداً و إمّا في الجهات الثلاث، فيكون جسماً تعلّيباً، فيكون ما استدلتّ به على أنّ الذي فرضناه جوهرأ فرداً لا بدّ و أن يكون قابلاً للقسمة مبنيّ على أنّ الجوهر الفرد قابل للقسمة؛ و هذا هو المصادرة على المطلوب الأوّل.

ثمّ نقول: و إن نزلنا عن هذا المقام، لكن كيف يجوز أن يوصف الجوهر الفرد بالتناهي مع أنّ التناهي من اللواحق المختصّة بذوات الكمية التي هي منقسمة بالضرورة، سواء كانت تلك الكميّة متصلة أو منفصلة؟

فقد بان أنّ هذا الدليل مع أن تكون<sup>١</sup> فيه مصادرة على المطلوب الأوّل، فإنّه فاسد من هذا < ١٤١ > الوجه أيضاً؛ وإذا كان الحال المختار من جملة الحجج الدالّة على إبطال الجوهر الفرد هذه الحال، فما الظنّ بما في<sup>٢</sup> الحجج المتروكة؟



و قد تعارض استحالة تركب النفس بأن يقال: لو كانت النفس بسيطة، لكان لا يخلو؛ إما أن يكون علمها منقسماً أو لا. لا جائز أن يكون منقسماً، لما مر من أن العلم المتعلق بالأمور البسيطة يستحيل أن ينقسم و علم النفس متعلق بالبنائط لاستحالة؛ فلا يكون<sup>١</sup> منقسماً؛ و لا جائز أن لا يكون منقسماً؛ لأنه كما لا بد لكل عالم من أن يكون بينه و بين العلم نسبة و إلا لم يكن كونه عالماً به أولى من كون غيره عالماً به، كذلك لا بد و أن تكون<sup>٢</sup> بين العلم و المعلوم نسبة و إلا لم يكن كون ذلك المعلوم معلوماً بذلك العلم أولى من كون غيره معلوماً به؛ و إذا كان الأمر كذلك و كان كل ما له نسبة إلى المنقسم فهو منقسم - كما يبين - قيل: لزم أن يكون العلم منقسماً؛ و إذا بطل التالي يبطلان قسميه لزم بطلان المقدم؛ فثبت أن النفس ليست بسيطة؛ فهي إذن مركبة.

فقد بطل القياس المستدل به على المقدمة القائلة بأن كل نفس قديمة و هي صغرى < ١٤٢ > القياس الذي جعل دليلاً على أن النفس ليست بمزاج البدن و لا كائنة عن مزاج البدن و مع ذلك فإن القول بقدم النفس مخالف للمذهب الحكمي، كما هو مشهور في كتب الفلاسفة الذين أتوا بعد أرسطو.

فهذا ما رأيت أن أوردته على صغرى هذا البرهان؛ و أما الكبرى و هي القائلة: إنه لا شيء مما هو مزاج البدن أو حادث عن مزاج البدن قديم؛ فلنقابل أن يقول عليها: إن هذا الكلام إنما يصح في أمزجة الأبدان التي نشاهد حدوثها و تكونها بعد ما لم يكن؛ و هي هذه الأبدان المتولدة و المتولدة؛ و أما غيرها، فلا؛ فإن ادعيت أن الأبدان بأسرها حادثات أو أنه يستحيل وجود مزاج إلا إذا كان حادثاً بعد ما لم يكن، منعنا نحن هذه الدعوى إلا أن تقيم على صحتها برهاناً و ما وجدناك فعلت ذلك.

فهذا ما رأيت أن أوردته على مقدمات هذا البرهان؛ و من هنا يقع الشروع في ذكر الأجوبة عن هذه التشكيكات؛ و الله الموفق < ١٤٣ > للصواب.

## فصل ١١

## [في ذكر الأجوبة عن تلك التشكيكات]

أما قولهم: «إنَّ حصول الترجيح من غير مرجح [معال] مطعون فيه من قِبَل المتكلمين»: قلت: أقوال المتكلمين<sup>١</sup> على هذه المقدمة وجهان:

الأول قولهم: إنَّ وقوع التفاوت في التصديقات البديهية غير جائز؛ ونحن إذا عرضنا على عقولنا هذه المقدمة و عرضنا عليها «إنَّ الواحد نصف الإثنين» وجدنا الثانية أظهر؛ و ما ذاك إلا لكون الأول محتملاً للنقض؛ و مع قيام هذا الاحتمال يمتنع حصول الاعتقاد الجازم.

الثاني قولهم: إنَّ ههنا صور كثيرة يقع فيها الترجيح من غير مرجح، كالهارب من الشبح إذا عن طريقان له؛ فإنه لا بدَّ و أن يسلك أحدهما دون الآخر، مع أنَّهما متساويان بالنسبة إلى غرضه - وهو النجاة من الشبح - فههنا<sup>٢</sup> قد حصل الترجيح من غير مرجح؛ و كذلك الجائع إذا قدم له رغيفان؛ و العطشان إذا خيَّر بين شرب شريطين من الماء؛ و كلُّما نفرض في هذه الصور من المخصّصات مثل الحُسْن و القُرب و تيسر<sup>٣</sup> الأخذ و غير ذلك، فإنَّنا نفرض التساوي فيه، مع أنَّ ذلك الرجل الخائف من الأسد <١٤٤> أو الجائع و العطشان لا بدَّ و أن يسلك أحد الطريقين أو يبتدئ بأحد الرغيفين أو يشرب إحدى الشريطين، مع أنَّه ليس ثمة مرجح البتة.

و الوجهان ضعيفان؛

أما الأول فلأنَّ قولهم: «إنَّ وقوع التصديق بأنَّ الواحد نصف الإثنين أظهر من وقوع التصديق بأنَّ أحد طرفي الممكن لا يترجح على الطرف الآخر إلا بمرجح» إنَّ عنوانه أنَّه أظهر بعد تصوّر الأجزاء التي يفتر التصديق في القضيتين إليها، فهو ممتنع؛ و إنَّ عنوانه أنَّه أظهر حال ما يكون بعض أجزاء القضية التي التصديق بها أخفى غير متصوّر؛ فهي مسلم إلا أنَّه لا ينفعهم في مطلوبهم؛ لأنَّ التفاوت حينئذٍ يكون لأجل أمر عائد إلى تصوّر أجزاء القضية لا لأجل الحكم الحاصل فيها؛ و نحن فلا نعني بالقضية البديهية ما لا ينفك الذهن عن الجزم بها، بل نعني التي لا يتوقّف العقل في

٣. م: تيسر.

٢. م: فهنا.

١. م: أقوى بالتكلمين.

التصديق بها إلا على حصول تصوّر أجزائها المفردة فقط أو التي إنّما يصدّق العقل بها لأجل وسط، لكن ذلك الوسط ليس ممّا يعزب<sup>١</sup> عن < ١٤٥ > الذهن، بل كلّما أخطر حدّي المطلوب [بالبال] يمثل هذا الوسط من غير حاجة إلى كسبه؛ وبهذا يظهر وجه المغالطة في اعتراضهم الأوّل.

فإن قالوا: «إنّا نجد التفاوت في التصديق بكلّ واحد من القضيتين حال ما يكون أجزاء كلّ واحدة منهما متصورة تصوّراً مّا»<sup>٢</sup> قلت: القول بأنّ الممكن لا يخرج إلى الفعل في أحد طرفيه إلا إذا ترجّح أحدهما على الآخر بسبب منفصل، قضية ظاهرة عند ذوي الانصاف؛ فإنّ كلّ أحد يعلم لو أنصف أنّ الشئين إذا تساويا بالنسبة إلى المهيّة استحال ترجّح أحدهما على الآخر إلا بمرجّح؛ وإذا كان الأمر كذلك امتنع وقوع التفاوت بين هذه القضية و بين غيرها من القضايا البديهية من الوجه الذي ذكرتموه؛ وهذا أمرٌ يئنّ عند ذوي الانصاف.

فإن قالوا: «لو كانت هذه القضية بديهية لما وقع النزاع فيها بين العقلاء ونحن نجد المتكلّمين قد نازعوا فيها و ادّعوا البديهية في خلافها» قلت: وقوع النزاع في القضايا البديهية ممّا لا يقدر فيها؛ فإنّ كلّ عاقلٍ يعلم ببديهيّة < ١٤٦ > عقله أنّ الشئ إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً و لا واسطة بينهما مع أنّ جماعة من المتكلّمين نازعوا فيه و ادّعوا أنّ بين الموجود و المعدوم واسطة و سمّوها بـ «الحال» و حدّدوها بأنّها صفة لموجود و لا يوصف بالوجود و لا بالعدم؛ والذي حدّاهم على ذلك هو أنّهم لم يتصوّروا الوجود و العدم على الوجه الذي تصوّره من ادّعى أنّ نفي الواسطة بينهما من الأمور المعلومة بالبديهية؛ فأثبتوا الواسطة على مقتضى تصوّره؛ وكذا حال من نازع في حال هذه القضية من المتكلّمين.

و أمّا الوجه الثاني، و هو المبني على إظهار صور لا بدّ فيها من وقوع الترجيح لا عن مرجّح؛ فإنّه أضعف من الأوّل؛ و ذلك لأنّ وقوع الترجيح من غير مرجّح و الصور التي حدّدوها غير متصورة أصلاً، فضلاً عن أن يكون مصدّق به و فضلاً عن أن يكون ذلك التصديق بديهيّاً؛ وإنّما قلت: «إنّه غير متصور» لأنّ الهارب من السبع مثلاً ما سلك أحد الطريقين دون الآخر < ١٤٧ >

[إلا] وقد حدث في قلبه ميلٌ إلى تلك الطريق المسلوكه و لم يحدث إلى تلك الطريق الأخرى. وهذا من الأمور المعلومه بالضرورة؛ وإذا كان ذلك السلوك متوقفاً على حدوث ميل في القلب، كان تلك الميل هو المرجح؛ فما فرضوا لاعن مرجح قد بان أنه لا يتصور إلا إذا كان له مرجح؛ وذلك خلف محال.

واعلم أن الممتنع في هذه الصورة هو التصور بحسب الحقيقة لا التصور بحسب الاسم؛ إذ لو لم يكن متصوراً أصلاً لما أمكننا أن نحكم عليه بالامتناع؛ فإن قالوا: «إننا لانمى أن يكون الترجيح واقعاً في هذه الصورة من غير مرجح إلا هذا المعنى بعينه و هو أن القلب يميل إلى أحد الطريقين<sup>١</sup> من [دون] أن يكون ثم سبب يوجب ميله إليه دون ميله إلى الطريق الآخر. و مهما قلتم: إنه من الأسباب الموجبة لذلك الميل فرضنا نحن انتفائه<sup>٢</sup> مع أنه لابد من سلوك أحد الطريقين أو وقوف ذلك الرجل الخائف من الأسد متحيراً لا يسلك<sup>٣</sup> شيئاً منهما إلى حين ما يأتيه السبع و يفترسه؛ ولما كان هذا الثاني ظاهر البطلان تعين < ١٤٨ > الأول و هو المطلوب» قلت: الميل المخصوص بأحد الطريقين لما كان من الأمور الحادثة افتقر إلى سبب آخر حادث، كما قد تبين من قبل؛ و القول في الحادث الأول كما قد عرفت ذلك في ما تقدم؛ إذا كان الأمر كذلك استحال منا أن نتصور حدوث ذلك الميل المخصوص مع كونها ينبغي أن يكون قد حدث أمر اقتضى حدوثه من حيث هو ذلك المخصوص؛ وإذا كان الأمر كذلك عاد الكلام الأول بعينه و هو أن حصول الترجيح من غير مرجح في مثل هذه الصورة أمر لا يمكن تصوّره؛ فكيف التصديق به؟

و يمكن أن يجاب عن أصل السؤال من وجه آخر و هو أن يقال: لم لا يجوز أن يكون المرجح في هذه الصورة هو ما ذكرتموه من الحُسن و القُرب و تيسر الأخذ و غير ذلك؟ قولهم: «كل ما يجعل مخصصاً يفرض الاشتراك فيه فيعود المحذور» قلت: و لم قلتم إن هذا الفرض من الأمور الممكنة الوقوع؟ فإنه من الجائز أن يكون هذا فرضاً محالاً؛ و المحال جاز أن يلزمه المحال؛ و على هذا التقدير يبطل ما ذكرتموه بالكلية.

< ١٤٩ > فإن قالوا: «لو كان ثم مرجح لوجدناه و لوجب أن تعقل بالفعل أنه هو السبب الذي لأجله رجحنا أحد الأمرين على الآخر و نحن نرى الأمر بخلاف ذلك؛ فإن السالك في أحد الطريقين لو سألناه و قلنا له: لم سلكت هذا و لم تسلك ذلك؟ لما وجدناه عارفاً بالسبب<sup>١</sup> و لو كان ترجيحه أحدهما على الآخر بسبب لوجب أن يكون عالماً به» قلت: قد بينت أن السبب في الترجيح هو الميل الحادث في القلب؛ و كل أحد يعلم بالفعل هذا هو السبب في ذلك الترجيح، و لو سئل عنه لما أجاب إلا به.

فقولكم: «إننا لانجد السبب الذي لأجله وقع الترجيح و لا يمكننا أن نظهره لو سألنا عنه» كلام مغالطي و قد ظهر فساده؛ فإن عادوا و سألوا عن السبب الذي لأجله يختص ميل القلب إلى أحد الطريقين دون الآخر، كان الجواب أن السبب الذي يلزمنا أن يكون عارفين به<sup>٢</sup> هو السبب القريب و ذلك هو الميل الحادث في القلب، كما قد قيل غير<sup>٣</sup> مرة؛ و أما السبب البعيد و هو الأمر الموجب لحدوث ذلك الميل أو الموجب لما يوجب حدوثه فصاعداً، فذلك < ١٥٠ > ممّا لا يلزمنا العلم به. اللهم! إلا أن كان حدوث ذلك الميل في القلب من الأمور التي تحصيله باختيارنا؛ فإنه حينئذٍ يجب أن تعلم السبب الموجب لكوننا اخترنا هذا الميل؛ دون هذا الميل و لما لم يكن حدوث ذلك الميل فينا باختيارنا لا جرم لم يفتقر إلى العلم بخصوصية العلة الموجبة له و إن كان لابد له من علته في نفس الأمر، كما بينا.

ثم إنني أقول: هب أن السالك في أحد الطريقين إذا سئل عن سبب سلوكه فيه دون الآخر، لا يعلم لكن لم قلتم إنه يلزم من ذلك حصول الترجيح من غير مرجح؟  
فإن قالوا: سبب الترجيح إذا لم يكن معلوماً كان نسبة كل واحد من الطريقين إلى الخائف من السبع كنسبة الطريق الآخر إليه في حصول غرضه - و هو النجاة من السبع - لعدم علمه بالسبب الموجب للترجيح؛ فسلوكه في واحد منهما معين يكون ترجيحاً من غير مرجح؛ و على هذا التقدير يكون ما فرضناه أنه سبب الترجيح لا يصلح لذلك؛ هذا خلف.

قلت: من الجائز أن يكون في ابتداء سلوكه قد كان عالماً بذلك السبب، ثم إنه < ١٥١ > بعد

ذلك غفل عنه و لم يعلمه؛ فلهذا إذا سئل عنه في ما بعد يلقى و هو حاصل به. فالحاصل أن عدم<sup>١</sup> علمه به حال السؤال لا يناغي علمه به حال السلوك، لجواز غفوله عنه عقب اتجاذه إلى أحد الطريقين؛ و المعذور إنما لزم من عدم علمه به حال السلوك لا من عدم علمه به بعد ذلك. فقولكم: إن جهله به بعد سلوكه في أحد الطريقين دليل على عدم المرجح في نفس الأمر كلام في غاية السقوط و الله أعلم.

أما قولهم في الطعن على استحالة التسلسل بأنه لم لا يجوز أن يكون عدم قبول الجملة الناقصة للإطباق لكون الذهن لا يقوى على إطباق الأمور الغير المتناهية، إلى قولهم: توجه<sup>٢</sup> السؤال لامحالة؛ قلت: المراد من التطبيق هو أن يكون أجزاء الجملة الناقصة بحاله لو أطبقت على أجزاء الجملة الزائدة، انطبق كل جزء منها على جزء من الجملة الزائدة على سبيل الترتيب؛ و هذا حكم بما يكون في نفس الأمر بما هو في الذهن فقط. قولهم: ما وجدنا برهاناً على أن انقطاع الجملة الناقصة لازم عن كون أجزائها<sup>٣</sup> ليست بمقابلة لأجزاء الجملة < ١٥٢ > الزائدة على سبيل الترتيب في نفس الأمر و لا بد منه.

قلت: العلم بهذه الملازمة علماً ضرورياً و ليس كل معلوم يفتقر إلى البرهان ليلزم ما ذكرتموه.

قولهم: «جاز أن يكون عدم قبول الجملة الناقصة للإطباق الغير المتناهي معللاً بعدم تناهيتها، فيتوجه الاشكال» قلت: هذا إنما يلزم ان لو لم تكن هذه الملازمة معلومة بالبدية أما على تقدير أن يكون العلم بها بديهياً، فإنه يندفع هذا السؤال؛ و بالجملة فإننا نجد من أنفسنا عالين بأن أجزاء الجملة الناقصة متى لم يكن بحالة يصدق عليها أنها لو أطبقت على أجزاء الجملة الزائدة استغرقها، و جب أن يكون الجملة الناقصة منقطعة في نفسها و أن عدم هذا الإطباق ليس له علة سوى ذلك. من ادعى أن ثم سبباً غير هذا هو المقتضي لعدم الإطباق فقد كابر عقله. هذا الكلام إنما هو على سبيل التنبيه لا على سبيل الاحتجاج؛ و هذا القدر كافٍ في جوابهم عن هذا الاعتراض.

و أمّا الاعتراضات الباقية على هذه المقدمة:

فالجواب عن الأول منها: < ١٥٣ > أن مجموع الحوادث الماضية لا وجود له البتة في الخارج و ذلك ظاهر؛ فلا جرم لا يحصل التطبيق فيها في نفس الأمر؛ فلا يلزم تنهاؤها و هذا بخلاف العلل و المعلولات؛ فإنه يثبت أن العلة يجب أن تكون<sup>١</sup> حاصلة حال حصول المعلول؛ فإذا كانت لانهاية لأعدادها<sup>٢</sup> كان الكل موجوداً دفعةً واحدةً محال [أن] يحصل التطبيق بحسب المراتب في نفس الأمر؛ فظهر الفرق.

و الجواب عن الثاني: أنه مبني على حدوث النفس و قد تقدّم بطلانه و هو أيضاً مبني على امتناع التناسخ و ليس لهم على إبطاله حجة قاطعة.

و الجواب عن الثالث و الرابع: أن الموجود في الخارج من هذه المعلومات و المقدورات أبداً لا يكون إلا متناهيّاً؛ و كذلك حال الأعداد؛ و العاشر في الذهن من الأعداد ليس هو غير متناوٍ أيضاً، بل إنما هو إضافة معنى اللانهاية إلى معنى التضعيف و ذلك ليس فيه [إلا] إضافة<sup>٣</sup> معنى إلى معنى.

و الجواب عن الخامس: أن استمرار وجوده تعالى ليس معناه أعداد متوالية متغايرة، بل هو شيء واحد من جميع الوجوه. بخلاف < ١٥٤ > العلل.

و الجواب عن السادس عين ما تقدّم جواباً عن الحوادث الماضية.

و الجواب عن السابع: أن الأحوال النسبية لا وجود لها في الخارج.

و الاستقصاء في تقرير هذه الأجوبة مذكور في المطولات، فمن أراد فليطالع منها.

و أمّا معارضتهم بالعجر الهادي، فإنه ضعيفة.

قولهم: «علة حصوله في العيز الرابع مثلاً بعد ما كان في العيز الثالث و ما قبله إن كان مجرد نقله<sup>٤</sup> و جب أن يكون في الرابع حالاً ما يكون في الأول إلى آخر التشكيك» قلت: المختار هو القسم الأخير؛ و ما ألزمه من كون عدم جزءاً من علة حصوله في الرابع أو شرطاً في كون العلة

٣. م: الإضافة.

٢. م: لأعدادها.

١. م: يكون.

٤. م: نقله.

علّة لذلك الحصول نحن نلزمه و نقول: إنه ليس بمحال، بل البديهة<sup>١</sup> العقلية شاهدة بصحته؛ فإنّها تشهد<sup>٢</sup> بأنّ عدم العلّة يقتضي عدم المعلول و أنّ تأثير العلّة في المعلول يتوقّف على زوال المانع مع أنّ زوال المانع عدمي؛ وهذا دليل على [أنّ] عدم صالح للعلّة.

قولهم: «لوجاز ذلك، لجاز أن يكون العلّة بشرط عدمها موجبة لحصول المعلول و حيثنّ يجوز أن يكون العلّة الموجودة في الحال مؤقّرة في < ١٥٥ > المعلول في ثاني الحال، فيحصل مطلوبنا» قلت: الشرط في كون العلّة علّة يجب أن يكون مقارناً لتلك العلّة؛ وإذا كان وجود المهيّء هو العلّة امتنع أن يكون عدم تلك المهيّء شرطاً في كون وجودها علّة، لاستحالة أن يكون الشيء موجوداً معدوماً في حالة واحدة، فظهر الفرق.

قولهم في الإلزام الثاني بأنّ هذا يقتضي اشتراط الشيء بنفسه، فإنّه لا معنى لحصوله في الرابع إلاّ خروجه من الثالث من غير واسطة؛ قلت: هو المصادرة على المطلوب الأوّل؛ فإنّ المدّعى بأنّ علّة حصول الحجر في الحيز الرابع هو هذا القول بأنّ حصوله في الرابع مغاير لخروجه من الثالث مع عدم الواسطة، لكنّ كلّ واحد من الأمرين مقارن للآخر و أحدهما - و هو الثاني - مشروط بالآخر من غير عكس. فقولكم بأنّ أحدهما هو الآخر بعينه نفس ما وقع فيه النزاع؛ وبهذا يخرج الجواب عن معارضتهم بالحجر الصاعد قسراً.

و أمّا قولهم: «إنّ الفكر موجب لحصول المطلوب مع أنّنا نعلم بالضرورة أنّ حال الفكر لا يكون المطلوب حاصلًا لنا» فالجواب عنه من وجهين:

الأوّل < ١٥٦ > أن يقال: إنّ الفكر وإن كان موجباً لحصول المطلوب إلاّ أنّه ليس علّة تامّة لذلك الحصول؛ فإنّه من الجائز أن يكون الفكر علّة لذلك إلاّ أنّه ما لم يقع للنفس استعداد لقبول العلم بالنتيجة من المبدأ المفارق الذي تسمّيه الحكماء بالعقل الفعّال يستحيل حصولها و نحن فما ادّعينا أنّ العلّة على الإطلاق يجب مقارنتها للمعلول، بل ادّعينا ذلك في العلّة التامة التي هي أخصّ من مطلق العلّة؛ فإنّ ادّعيتم أنّ الفكر علّة تامّة في حصول العلم بالنتيجة طابناكم بإظهار الحجّة لتكمّل بعد ذلك عليها إمّا بالردّ و إمّا بالقبول.



الوجه الثاني أن يقال: ما الذي يعنون بالفكر؟ إن عنيتم به انتقال الذهن من معلوم إلى معلوم آخر إلى أن ينتهي إلى العلم بالنتيجة، فلانسلم أنه علّة بهذا التفسير. غاية ما في الباب أن يقال: إن كلّ واحد من هذه العلوم علّة لما بعده مع أن الأول حيث يكون حاصلًا لا يكون الثاني حاصلًا معه في الزمان و بالعكس؛ وإذا قيل مثل هذا، كان الجواب عنه قريباً ممّا مرّ جواباً عن الحبر الهادي و حينئذ يرجع حاصل هذا الإشكال إلى ذلك الإشكال و لا يبقى بينهما فرق البتّة إلّا في مجرّد < ١٥٧ > التمثيل؛ و إن عنيتم بالفكر أن يجتمع في ذهن الإنسان المقدمات النافعة في المطلوب على الترتيب و الهيئة المشترطتين في حصول الإنتاج، فلانسلم أن الجمع بينه و بين النتيجة ممتنع؛ و إن عنيتم به معنى ثالثاً، فلا بدّ من ذكره ليقع الكلام بعسبه؛ و بهذا يخرج الجواب عن قولهم إن التفكّر طلب؛ فلو كان مقارناً للنتيجة لكان تحصيلاً للحاصل و هو محال.

و أمّا قولهم في المعارضة الأخيرة بأنّ تأثير المؤثر إمّا أن يكون حالّ وجود الأثر أو حالّ عدمه أو لا حالّ وجوده و لا حالّ عدمه؛ قلت: بل حال وجوده.

قولهم: «لو كان حال وجوده، لكان تأثير المؤثر فيه إيجاباً للموجود و هو محال» قلت: هذا ممتنع و إمّا يكون إيجاباً للموجود إن لو كان التأثير حالة الوجود استينافاً لوجود آخر و ليس كذلك، بل هو عبارة عن كون الأثر موجوداً بوجود المؤثر؛ و على هذا التقدير لا يلزم في الدعوى محذور.

و أمّا باقي المعارضات المذكورة في كتب المتكلمين و غيرهم على هذه المقدّمة و على المقدّمتين اللتين قبلها؛ فجوابها مذكور في الكتب الفلسفية و الكلامية فلا حاجة إلى ذكرها ههنا.

< ١٥٨ > قولهم: «إنّ دليلكم على تقدير صحته إنّما يدلّ على أن كلّ حادث فإنّ علّة حدوته مركّبة» إلى قولهم: «فهذا ما على هذه المقدّمة من التشكيكات» قلت: السؤالات على هذه المقدّمة كثيرة. فالأولى أن تقرّر قدم النفس بوجه يسقط به أكثر تلك السؤالات لئلا يتشعب الكلام بكثرة السؤالات و الأجوبة.

أقول: قد صحَّ أن النفس بسيطة وليست بمركبة و صحَّ أن كلَّ ما علته التامة مركبة فهو مركب؛ فلو كانت النفس حادثة لكانت علته التامة التي هي دائمة بدوامها إما أن يكون قد كانت موجودة قبل حدوث النفس أو لا يكون؛ و الأول يقتضي أن تكون<sup>١</sup> النفس موجودة قبل وجودها، لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة؛ هذا خلف؛ و الثاني لا يخلو؛ إما أن تكون<sup>٢</sup> تلك العلة بسيطة أو مركبة؛ لاجاز أن تكون<sup>٣</sup> بسيطة وإلا لافترت [من] حيث إنها حادثة إلى علة أخرى، [و] من حيث إنها بسيطة إلى أن تكون<sup>٤</sup> بسيطة أيضاً؛ فحتاج<sup>٥</sup> كلَّ علة بسيطة موجودة معها كذلك إلى لانهاية؛ و هو محال؛ و لاجاز أن تكون<sup>٦</sup> مركبة أيضاً < ١٥٩ >، لما تقدّم من أن كلَّ ما علته التامة مركبة، فهو مركب؛ و إذا بطل القسمان بطل حدوث النفس؛ و هو المطلوب.

فإن قيل: لانسلم أنه إذا كانت العلة التامة لوجود النفس موجودة قبل حدوثها، لزم أن تكون<sup>٧</sup> النفس موجودة قبل وجودها؛ فإنه من الجائز أن يكون حدوثها عن تلك العلة موقوفاً على شرط. ثم إنها بعد حدوثها مستغنى في وجودها عن ذلك الشرط و يبقى واجبة الوجود بعلة التي قد كانت موجودة قبل حدوثها بحيث لو عدم ذلك الشرط، لما اقتضى عدمه عدم النفس، بل بقيت موجودة بوجود تلك العلة؛ و هذا هو رأي الحكماء؛ فإنهم قالوا: إن النفس و إن كانت حادثة مع الأجساد إلا أنها ليست حادثة بالأجساد؛ لأنَّ الجسم يستحيل أن يكون سبباً لشيء لا سبباً ما ليس بجسم، بل سببها هو العقل الفعّال و هو أنه أزلي أبدي؛ و البدن إنما افتقر<sup>٨</sup> إليه ليكون شرطاً للحدوث لاعلة و كأنه شبكة بها يفيض<sup>٩</sup> من العلة هذا المعلول؛ فبعد الوقوع في الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج إلى بقاء الشبكة. هذا خلاصة كلامهم.

< ١٦٠ > و حاصله يرجع إلى الاعتراض القائل بأنَّ الحدوث مغائر للحادث؛ فما افتقر إليه أحدهما لا يلزم أن يكون الآخر مفتقراً إليه؛ فلا يلزم أن يكون الحادث علته مركبة.

٣. م: يكون.

٢. م: يكون.

١. م: يكون.

٤. م: يكون.

٥. م: فيحتاج.

٢. م: يكون.

٩. م: يفيض.

٨. م: افتقر.

٧. م: يكون.

و الجواب أن المحدث له أمور ثلاثة: الوجود الحاصل في الحال، و العدم السابق، و كون هذا الوجود مسبقاً بذلك العدم؛ و الأمر المتعلق بالعلّة من هذه الثلاثة هو الوجود الحاضر؛ لأنّ العدم السابق لا تأثير للعلّة فيه، لكونه مناقضاً لحصول التأثير؛ و كذلك كون ذلك الوجود مسبقاً بالعدم كيفية واجبة الحصول للمحدث بشرط حصول الوجود له و إذا كان واجباً، استحال افتقاره إلى العلّة؛ فلم يبق إلّا أن يقال: المحتاج إلى المؤثر هو الوجود الحاضر؛ و التقرير المستقصى في بيان هذه القاعدة مذكور في الكتب الفلسفية.

لا يقال: و إذا كان الأمر المفتقر إلى العلّة من المحدث هو الوجود و قد تبين أنّه زائد على المهيّة، عاد الإشكال؛ لأنّي أقول: الذي يدلّ على أنّ الوجود في الأعيان نفس المهيّة الخارجية هو أنّه لو لم يكن كذلك لكان إما صفة لها أو داخلاً فيها. فإن كان الأوّل < ١٦١ > و يجب أن تكون<sup>١</sup> مفتقراً إليها، فوجب أن تكون لها هويّة متقرّرة في الخارج، مانعة من الشركة قبله؛ و كلّ ما هذا شأنه فهو موجود؛ فللمهيّة وجود قبل الوجود؛ و هو محال؛ و إن كان الثاني كانت بسائط المهيّات كلّها مركّبة؛ هذا خلف؛ و الجواب عن شبه القائلين بأنّ الوجود زائد على المهيّة مذكور في الكتب الكلاميّة.

و أمّا القدح في المقدّمة القائلة، إنّ كلّ ما علّته مركّبة، فهو مركّب؛ فالجواب عنه: أنا لانسلم أنّ كلّ واحد من أجزاء المركّب ليس له تأثير في شيء من المهيّة<sup>٢</sup> الاجتماعيّة التي لذلك المركّب. فإن قالوا: إنّّه يلزم من هذا - بناء على أنّ كلّ ما علّته مركّبة فهو مركّب - أن تكون الهيّة الاجتماعيّة مركّبة؛ و المركّب إنّما يكون مركّباً من الأجزاء و هذا يقتضي أن تكون<sup>٣</sup> للمهيّة<sup>٤</sup> الاجتماعيّة هيّة أخرى اجتماعيّة و يلزم التسلسل. قلت: هذا الكلام إنّما يتوجّه إن لو كانت الهيّة الاجتماعيّة أمر وجودي زائد على مجموع الأجزاء.

قولهم: «لو لم يكن كذلك، لكان جزء المركّب الموجود في الخارج ليس له وجود في الخارج؛ و ذلك محال» قلت: لجميع الاعتبارات الذهنية، كالتعيين و الوجوب و الامكان و التأثير

١. م: يكون.

٢. م: الهيّة.

٣. م: يكون.

٤. م: الهيّة.

و غير ذلك، فإنّ الشيء الموجود < ١٦٢ > إذا أخذ من حيث هو متعيّن أو واجب أو ممكن أو مؤثّر أو متأثّر، كان كلّ واحدة من هذه الأمور جزءاً من ذاته من حيث هو موصوف بذلك الامر الاعتباري و لم يلزم من ذلك أن يكون لهذه الأشياء وجود في الأعيان، كما هو مشروح في الكتب المبسوطة، فكذا ههنا.

و أمّا ما قالوه من أن العلّية و المعلولية لو اتّصف بهما الأمور المعدومة، لكان ذلك قادحاً في مقارنة المعلول للعلّة التامة، فقد تقدّم الجواب عنه؛ و أمّا ما يبتّوا به أن في الموجودات ما يعدم وأن سبب عدمه عدم علّته، فالقول به ممّا لا يضّر<sup>١</sup> في هذا المقام و مع هذا فإنّه مغالطة؛ لأنّ قولهم: «الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال» إن عنوا به أن الممكن لا يلزم منه لذاته محال، أي لا تكون<sup>٢</sup> ذاته وحدها سبب للمحال، فهو مسلم، لكنّه غير نافع في غرضهم، لجواز أن يكون الممكن لذاته ممتنعاً لغيره؛ فلا يصحّ وقوعه مع كونه بحالة لو وقع لما لزم من فرض وقوعه محال على هذا التفسير؛ و إن عنوا به ما هو أعمّ من ذلك و هو أن الممكن لا يلزم منه محال سواء كانت<sup>٣</sup> ذاته وحدها سبباً لذلك المحال أو لم يكن كذلك < ١٦٣ > فهو ممتنع وإنما يكون صحيحاً أن لو لم يكن في الممكنات ما هو ممتنع لغيره؛ و إن عنوا به أمراً ثالثاً، فلا بدّ من إفادة تصوّره أولاً لتكلّم عليه إمّا بالردّ و إمّا بالقبول.

و أمّا ما اعترضوا به على المقدّمة القائلة إنّّه لاشيء ممّا هو مركّب نفس بالضرورة و هو قولهم: إنّ ما<sup>٤</sup> احتججت<sup>٥</sup> به على ذلك مبني على إبطال الجوهر الفرد و ما أبطلته به فهو مصادرة على المطلوب الأول؛ فأقول في جوابه: أمّا أولاً فإنّ البرهان على هذا المطلوب ممّا لا يبتنى على إبطال الجوهر الفرد، بل استحالة تحيّر النفس تبتني عليه و ليس هو داخلاً في الفرض<sup>٦</sup> الذي نرومه؛ و بتقدير أن يكون امتناع تركيب النفس مفتقراً إلى إبطال الجوهر الفرد، فإنّ الفرض يحصل أيضاً؛ لأنّ الأدلّة على إبطال الجوهر الفرد قويّة لا يحتمل الطعن فيه؛ و الحجّة المذكورة في إبطاله حجة برهانية إلّا أنّها محرّفة عن النظم القياسي و قد حذف منها مقدّمات لشهرتها؛

٣ م: كان .

٢ م: لا يكون .

١ م: لانصر .

٦ م: العرض .

٥ م: احتجت .

٢ م: انما .

فلهذا يتوهم أنها مصادرة على المطلوب الأول؛ و لو كشف عن نظمها، لكان هكذا؛ لو كان الجوهر الفرد موجوداً في الأعيان للزم إما انقسامه أو استحالة تركيب الحجمية<sup>١</sup> و المقدار منه؛ وكلاهما < ١٦٢ > محال.

و إنما قلنا: إن أحد الأمرين لازم؛ لأنّ الجوهر الفرد متناهٍ و كلّ متناهٍ فإما أن يحيط به حدّ واحد أو حدود أو لا يحيط به ذلك؛ فالجوهر الفرد لا يخلو عن أحد هذين القسمين؛ و لا جائز أن لا يحيط به؛ لأنه إذا ضُمَّنا إليه جوهرين فردين، أحدهما يماسه من جهة اليمنى و الآخر يماسه من جهة اليسرى فإن كان ملاقياً لأحدهما أو لكل واحد منهما بالكلية؛ فإذا لاقاهما جزء رابع، صار وضع الكلّ وضع جزء واحد و هكذا لو لاقاهما خامس أو سادس؛ فلا يحصل من تركيبهما مقدار و لا زيادة حجم؛ و هذا هو التداخل و هو محال؛ لأنها على هذا التقدير لا يبقى بينهما امتياز بحسب الهيئة و لا بحسب لوازمها و لا بحسب عوارضها؛ و كلّ عارضٍ يفرض حصوله، فإنه بالنسبة إلى أحدهما كهو بالنسبة إلى الآخر و المشترك لا يوجب الامتياز؛ و على هذا التقدير يرتفع التعدّد بينهما<sup>٢</sup> و الامتياز في نفس الأمر؛ و هذا ظاهر البطلان؛ و إن لم يكن ملاقياً بالكلية كان ما يلاقي منه لأحدهما غير ما يلاقي منه الآخر؛ فينقسم؛ و لا جائز أن يحيط به < ١٦٥ > حدّ واحد أو حدود لوجهين؛ أمّا الأول، فلأنّ كلّ ما أحاط به ذلك كان مقداراً و كلّ مقدار منقسم؛ فيكون الجزء الذي لا يتجزّى متقسماً؛ هذا خلف؛ و أمّا الثاني فلأنه متى كان كذلك، وجب أن يكون إما مستديراً أو غير مستدير؛ و كلّ واحد من القسمين يقتضي انقسام الجزء الذي لا يتجزّى - على ما تقدّم بيانه - و هو محال. فيظهر أنّ أحد الأمرين لازم و هو إما انقسام الجوهر الفرد أو استحالة تركيب الحجمية و المقدار منه؛ و إنما قلنا: إنّ كليهما محال، لأنّ الأول هو خلاف الفرض و الثاني يقتضي التداخل و قد تبين بطلانه.

فهكذا يجب أن يكون تقرير هذه الحجّة؛ و إنما حذف منها ما حذف، لظهور فسادها عند الحكماء.

قولهم: «كيف يجوز أن يوصف الجوهر الفرد بالتناهي مع أنّ التناهي من اللواحق المختصة

بذوات الكمية التي هي منقسمة بالضرورة؟ قلت: لاشك أن الجوهر الفرد على رأي من يقول إن له جهات و جوانب متغايرة؛ فإن النقطة التي جعلت مركزاً للدائرة معاذية لجميع أجزاء الدائرة؛ فالمراد بتناهي الجوهر الفرد هنا هو كونه بحالة يصح إضافة أمثاله إليه من جميع الجوانب بحيث < ١٦٦ > يكون محصوراً بينها؛ فإن كان التناهي بهذا التفسير ممّا يقتضي انقسامه، فقد حصل المطلوب؛ وإن لم يكن كذلك، كان الإشكال مندفعاً.

و ما قيل بعد ذلك من المعارضة فضعيف جداً؛ لأنني ما ادعيت أن كل ما له نسبة إلى المنقسم، فهو منقسم، بل ادعيت ذلك في نسبة مخصوصة بالدليل الذي قررته و ذلك الدليل لا يجري في النسبة المذكورة في هذه المعارضة؛ و ذلك ظاهر عند الاعتبار.

و هذا آخر الكلام على ما قد حررته<sup>١</sup> في المقدمات الدالة على قدم النفس؛ و من وقف على ما قررته إلى هنا و سلك محجة الانصاف، علم أن القول بقدم النفس لازم عن البرهان المذكور في هذه المقالة و أن جميع ما يقال في ذلك ممّا لا يقدح الجزم بصحته؛ و بالله التوفيق.

و اعلموا أن الذين قالوا بحدوث النفس، فإنهم يمسكوا في إثبات دعواهم بهذه الحجة و هي: لو كانت النفس موجودة قبل هذا البدن، لكانت إما متحدة أو متكررة؛ التالي بقسميه باطل. أما بطلان القسم الأول، فلأنها لو كانت متحدة فعند التعلق بالبدن إن بقيت < ١٦٧ > متحدة، فكل ما علمه واحد علمه كل واحد و بالعكس؛ هذا خلف؛ و إن لم يبق متحدة فقد انقسمت و ذلك محال؛ لأن الهويتين الحاصلتين بهذه الانقسام إن كانتا حاصلتين قبل ذلك، فقد كانت قبل البدن متعددة لا واحدة؛ هذا خلف؛ و إن قلنا: إنهما ما كانتا حاصلتين، كان كل واحد منهما من حيث هو هو حادثاً و هو المطلوب؛ و أما بطلان القسم الثاني فلأنها لو كانت متكررة لوجب أن يمتاز كل واحدة منهما بما لا يحصل للآخرى؛ و ذلك الامتياز ليس بالمهية و لا بلوازمها؛ لأن النفوس الإنسانية لما كانت متحدة بالنوع كانت متساوية في جميع الذاتيات و اللوازم و لا بالموارض؛ لأن الاختلاف بالموارض إنما يكون بسبب القابل و لا قابل للنفس إلا البدن؛ فالنفس بدون البدن

متعلقة بالبدن؛ هذا خلف؛ ولما ثبت استحالة وجود النفس بدون البدن و ثبت أن الأبدان بأسرها حادثة ثبت أن النفس متوقفة على البدن و أنها حادثة و هو المطلوب.

و هذا أجود الوجوه التي قرّرت عليه هذه الحجة و الاعتراضات عليها كثيرة؛ فتمت عورضت به «أنها مبنية على اتحاد النفس الإنسانية < ١٦٨ > في النوع» و لم يقيموا على صحته ذلك برهاناً و إنما قد ثبت في غير هذا الكتاب أن جميع النفوس مختلفة في تمام المهيّة و أنه لا يدخل منها إثنان تحت نوع واحد، بل كلّ واحد منها نوعه في شخصه و اخترعت لذلك برهاناً هذه حكايته:

لو حصل في العالم نفسان في نوع واحد لكان اختصاص كلّ واحدة منهما بتدبير بدنها الخاصّ إن لم يفتقر إلى مخصّص، كان أحد طرفي الممكن مترجّحاً على الآخر لا لمرجّح و هو محال؛ و إن افتقر إلى مخصّص فذلك المخصّص؛ إمّا أن يكون ذات النفس أو لازماً من لوازمها أو أمراً خارجاً عن هذين القسمين؛ و الأول محال؛ لأننا فرضنا أن جميع النفوس مشاركة في تمام الذات؛ فيلزم من ذلك أن تكون<sup>١</sup> بأسرها أيضاً لبدن واحد و معلوم بالبدهيّة أن ذلك باطل؛ و الثاني محال أيضاً، لوجوب اشتراك النفوس بأسرها في تلك اللوازم بسبب اشتراكها في الذات و حيثنّ يلزم أن تكون<sup>٢</sup> بأسرها مدبرة لبدن واحد؛ و الثالث محال أيضاً؛ لأنّ الكلام يعود بعينه في ذلك الأمر في أنه لم اختصّت به تلك النفس دون سائر النفوس < ١٦٩ > و يلزم من ذلك التسلسل و هو محال.

و إذا بطل اتحاد النفوس في النوع بطل ما هو كالأساس لحجّة القائلين بحدوث النفس؛ وليكتفى بهذه المعارضة<sup>٣</sup> الواحدة؛ فإنّ باقي المعارضات مذكور في الكتب المبسوطة.

و أمّا القدح في كبرى القياس، فجوابه: أن الكلام إنما هو في النفوس المختصّة بهذه الأبدان التي نشاهد حدوثها و أمّا غيرها، فلم يقع التعرّض له؛ و هذا آخر الأجوبة عمّا أوردته من الشكوك .

و هنا اعتراض و هو أن يقال: إن هذا البرهان إن كانت مقدماته بديهية، فالقادح فيها لا يستحق المناظرة لوجهين:

الوجه الأول: أن الدال إنما يدل<sup>١</sup> بما أظهر المعقول؛ فنقدمه<sup>٢</sup> و نأخذ<sup>٣</sup> إقرار الخصم به و نجعله سبباً إلى تصحيح ما رام تصحيحه؛ فما خولف فيه؛ فإذا كان خصمه لا يعترف له بما يجب الاعتراف به و الثيقن له، فمناظرته ساقط و مجادلته مطروحة.<sup>٤</sup>

و الوجه الثاني: أن هؤلاء القادحين في البديهيات العقلية لا يخلو حالهم من أحد الأمرين؛ إما أن يكون قد جهلوا على ما يدعون و إما أن يكونوا غير جاهلين بها، بل متجاهلين؛ وإن كانوا قد جهلوا، < ١٧٠ > فالبديهيات العقلية إذن قد يجهل و إذا كان ليس وراءها علماً أصح منها، فبأي شيء يدل على صحتها؟ و إن كانوا غير جاهلين بها، فهم علماء و مناظرة العالم للتعلم<sup>٥</sup> فاسدة؛ و إنما يجب أن يقال لهم: «اقرؤوا بما عرفتم و اعترفوا بما اضطررتم إلى الاعتراف به» فإن فعلوا، فهو الأولي؛ و إن امتنعوا فإن أمكن فيهم التأديب و إلا سقطت المناظرة معهم و الاحتجاج عليهم.

و بالجملة: فليس الغرض من الحكمة تقريرها مع المعاند، بل الغرض منها تنبيه ذوي الإنصاف على كيفية ما<sup>٦</sup> يجب أن يعتقد في حقائق الأشياء<sup>٧</sup> و إن لم يكن مقدمات هذا البرهان بديهية، فظاهر أنها ليست حسية، استحال أن يكون القياس المركب منها برهانياً و فرضاء كذلك؛ هذا خلف؛ فالحاصل أن مقدمات هذا البرهان إما أن تكون<sup>٨</sup> بديهية أو لا؛ و على التقدير الأول يكون ما ذكرته من السؤالات و الأجوبة مما لا حاجة إليه في تصحيحه، فيكون هدراً؛ و على التقدير الثاني يلزم أن لا يتبين مما قيل في هذه المقالة، تمت في شهر ربيع الأول سنة ١٠٦٧.

٣. م: ياخذ.

٤. م: مما.

٢. م: فقدمه.

٥. م: لتعلم.

٨. م: يكون.

١. م: تدل.

٢. م: مطروحة.

٧. م: الأشياء.





رسالة

في أبدية النفس وبقائها وبساطتها



## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله عدد مَنته التي<sup>١</sup> نِعْجَزُ<sup>٢</sup> عن عَدَّهَا<sup>٣</sup> و حصرها و كفاء أنعمه<sup>٤</sup> التي لا نستطيع<sup>٥</sup> - و لو استفدنا الوسع في الشكر - القيام بواجب<sup>٦</sup> شكرها؛ و الصلوة على ملائكته المقربين و أنبيائه و أوليائه أجمعين خصوصاً على محمّد و آله الطاهرين.

و بعد؛ فإنّ نتائج الأفكار و نتائج الأنظار ممّا يجب إذاعتها لأجل الانتفاع بها و لا ينبغي إخفاؤها عن الراغبين و إنّ قلّ الراغب في طلبها لاسيّما إذا كانت من أهمّ المطالب العلمية و أنفع المباحث اليقينية<sup>٧</sup>؛ و قد أثبت<sup>٨</sup> في هذه الأوراق<sup>٩</sup> ممّا<sup>١٠</sup> قدحه زياد<sup>١١</sup> خاطري و حصلته بفكري و نظري برهاناً شريفاً<sup>١٢</sup> منطقياً<sup>١٣</sup> على أنّ وجود النفس أبدي و بقاؤها سرمدي؛ يستدرج<sup>١٤</sup> في ضمنه تحقيق عدّة مسائل من علم النفس و غيرها و اقتصرت<sup>١٥</sup> في هذه المقالة على تقرير البرهان؛ لأنّي قد ذكرت في غيرها ما أورده جماعة من الفضلاء

١. ب: الذي.

٢. ب: نِعْجَزُ.

٣. ب، ه: عددها.

٤. ب: النعمة.

٥. ب: لا نستطيع.

٦. الف، ب، پ: لواجب.

٧. الف، ب، ه: النفسية.

٨. ب: أثبت.

٩. الف: الأوراق.

١٠. الف، ب: ما.

١١. ب: رديا.

١٢. الف: - برهاناً شريفاً.

١٣. ب: منها: الف: منطوياً؛ غ: منطوقاً.

١٤. غ: تندرج.

١٥. الف، ب: التصرف.

على<sup>١</sup> مقدماته<sup>٢</sup> من السؤالات<sup>٣</sup> مع الجواب عنها و ما يمكن توجيهه عليها من غوامض الإشكالات مع تقرير وجه التخلص منها و من الله تعالى<sup>٤</sup> استمد<sup>٥</sup> حسن التوفيق و أسأله الهداية إلى سواء الطريق إنه جواد كريم؛ و هذا تقرير صيغة<sup>٦</sup> البرهان:

أحد الأمرين لازم<sup>٧</sup> و هو: إما أن النفس لاتعدم بعد وجودها وإما أنه لايلزم<sup>٨</sup> من عدمها بعد وجودها<sup>٩</sup> عدم واجب الوجود<sup>١٠</sup>. الثاني<sup>١١</sup> منتف<sup>١٢</sup> فتعين الأول.

و النفس عبارة عن ذات الشخص الذي<sup>١٣</sup> يشير إليها كل أحد<sup>١٤</sup> بقوله<sup>١٥</sup>: «أنا» حين يقول لنا: «أنا فعلت»<sup>١٦</sup> كذا». «أنا أدركت كذا». و إنما قلت: «أحد الأمرين لازم» لأنه لو كذبت القضيتان لوجب أن يصدق أن النفس تعدم بعد<sup>١٧</sup> وجودها و يصدق مع ذلك أنه يلزم من عدمها بعد وجودها عدم واجب الوجود، لكن اجتماع هاتين القضيتين على الصدق مستن<sup>١٨</sup>؛ لأنه يلزم من صدقهما<sup>١٩</sup> عدم واجب الوجود؛ لأن<sup>٢٠</sup> صدق الملزوم يقتضي صدق اللازم؛ وإذا<sup>٢١</sup> كان عدم واجب الوجود مستن<sup>٢٢</sup> كما ستعرفه بعد أسطر - كان<sup>٢٣</sup> اجتماعهما على الصدق كذلك وكان<sup>٢٤</sup> اجتماع تقيضهما على الكذب مستن<sup>٢٥</sup> أيضاً؛ و متى<sup>٢٦</sup> كان الأمر كذلك كان أحدهما لازماً لامعاله.

و إنما قلت: «إن الثاني منتف<sup>٢٧</sup> لأن النفس إذا<sup>٢٨</sup> عدت فلا يخلو: إما أن يكون واجبة الوجود<sup>٢٩</sup>

- |   |                        |                       |
|---|------------------------|-----------------------|
| ١. الف، ب، غ: النفس و غيرها و اقتصررت في هذه المقالة على تقرير البرهان لأنني قد ذكرت في غيرها ما أورد جماعة من الفضلاء على. | ٢. الف: مقدا.          | ٣. ب: المسئلات .      |
| ٤. ب، غ: - تعالى.   | ٥. ب: أشهد             | ٦. غ: صيغة.           |
| ٧. الف، ب، غ: لازم.   | ٨. ب، غ: يلزم.         |                       |
| ٩. ب: - و إما أنه لايلزم من عدمها بعد وجودها.   |                        | ١٠. الف، ب، غ: لازم.  |
| ١١. ب: الواجب.  | ١٢. ب: النى.           | ١٣. الف: واحد.        |
| ١٤. ب: لقول.  | ١٥. ب: لنا.            | ١٦. ب: فقلت.          |
| ١٧. الف: بعد.   | ١٨. ن: مستن على الصدق. | ١٩. الف، ب، غ: صدقها. |
| ٢٠. ب: فان.   | ٢١. ب: ان.             | ٢٢. ب: لكان.          |
| ٢٣. ب: فكان.  | ٢٤. ب: من.             | ٢٥. ب: ذا.            |
| ٢٦. ب: - الوجود؛ الف، ب، غ: واجب الوجود.  |                        |                       |

أو ممكنة الوجود. بيان الحصر: أن كل موجود قائماً أن تكون حقيقته<sup>١</sup> من حيث هي هي قابلة للعدم أو لا تكون كذلك؛ والأول هو<sup>٢</sup> الممكن الوجود والثاني هو الواجب الوجود؛ وهذا نفي وإثبات؛ فلا يكون بينهما واسطة وبه يعرف<sup>٣</sup> حقيقتهما.

فإن كان<sup>٤</sup> الأول فإنه<sup>٥</sup> يقتضي عدم واجب الوجود؛ وهو محال، لما ذكر وبيّن<sup>٦</sup> استحالة أيضاً بأن يقال: واجب الوجود إن امتنع عليه العدم فهو المطلوب؛ وإن لم يمتنع، بل أمكن، فإن لم يقع حصل المطلوب أيضاً وإن وقع فوقوعه: إما أن يكون بسبب أو بغير سبب. لا جائز أن يكون بسبب وإلا لكان<sup>٧</sup> وجود واجب الوجود لذاته متوقفاً على عدم سبب عدمه، فيكون متوقفاً على غيره وكلاً<sup>٨</sup> يتوقف وجوده على غيره، فهو ممكن، فيكون الشيء الواحد واجباً<sup>٩</sup> لذاته ممكناً لذاته معاً وهو محال؛ لأن كل ما هو ممكن لذاته فإن وجوبه بغيره؛<sup>١٠</sup> لأنه لما كان كل ممكن لا يقتضي لذاته الوجود<sup>١١</sup> وإلا لكان واجب الوجود<sup>١٢</sup> ولا العدم وإلا لكان ممتنع الوجود، كان نسبة الوجود إلى ماهيته مساوياً لنسبة العدم إليها؛ وإذا كان الأمر كذلك فإن صريح العقل يقتضي<sup>١٣</sup> بأن أحدهما لا يرجع على الآخر إلا بمؤثر منفصل، أعني لمرجح يكون مفانراً لماهية ذلك الممكن.

وإذا ثبت أن كل ممكن لذاته فإن وجوبه بغيره فنقول: إنه لا يجتمع في<sup>١٤</sup> أمر من الأمور أن يكون واجباً لذاته و لغيره معاً؛ لأنه حينئذ يكون واجب الوجود بكل واحد منهما ومن المعلوم أن الشيء إذا وجب وجوده بأمر من الأمور، فإنه لا يتوقف<sup>١٥</sup> على ما عداه؛ فإذا<sup>١٦</sup> وجب وجوده بذاته لم يكن متوقفاً على غيره؛ فلا يكون لغيره مدخل في وجوده<sup>١٧</sup>؛ وعلى هذا فقيس الحال إذا وجب وجوده بغيره، فلو وجب وجوده بهما لاستغنى<sup>١٨</sup> بكل منهما عن الآخر وهو

- |                        |                        |                                     |
|------------------------|------------------------|-------------------------------------|
| ١. ب: حقيقة.           | ٢. الف: + ممكن الوجود. | ٣. ن: تعرفت.                        |
| ٤. ب: + فإن كان.       | ٥. ب: - فإنه.          | ٦. ن: بيّن.                         |
| ٧. الف، ب، غ: أن يكون. | ٨. ب: فكلاً.           | ٩. ب: واحداً.                       |
| ١٠. ب: لغيره.          | ١١. الف، ب، غ: للوجوب. | ١٢. الف، غ: - والالكان واجب الوجود. |
| ١٣. ب: لعضي.           | ١٤. ب: من.             | ١٥. ب: يتوقف.                       |
| ١٦. الف، غ: فاذن.      | ١٧. ن: في وجوده مدخل.  | ١٨. غ: لا يستغنى.                   |

ظاهر البطلان.

و لا جائز أن يكون وقوع هذا العدم الممكن بلاسبب؛ لأنه إن كان هو و الوجود بالنسبة إلى المهيئة متساويين استحال أن يترجح أحدهما على الآخر إلا بسبب منفصل و هو خلاف الفرض؛ و إن لم يكونا متساويين بالنسبة إليها، بل كان أحدهما أولى؛ فإن كان الطرف الأولي هو الوجود؛ فمع هذه الأولوية<sup>١</sup> إن لم يمكن<sup>٢</sup> وقوع الطرف الآخر حصل المطلوب؛ و إن أمكن فلا بد لوقوعه من سبب؛ لأنه لما امتنع وقوعه بلا سبب حال كونه مساوياً للوجود؛ فلأن يمتنع ذلك حال كونه مرجوحاً هو أولى؛ و إن كان الطرف الأولي هو العدم، فإن لم يمكن<sup>٣</sup> وقوع طرف الوجود كان الواجب لذاته ممتنعاً لذاته؛ هذا خلف؛ و إن أمكن كان<sup>٤</sup> وجود الواجب لذاته مفتقراً<sup>٥</sup> إلى علة خارجة عن ذاته؛ و هو محال.

و إذا كان عدم واجب الوجود لا يخلو عن أحد قسمين؛ إما أن يكون بسبب أو لا يكون بسبب و كان<sup>٦</sup> كل واحد منهما ممتنعاً، كان عدم واجب الوجود ممتنعاً و هو المطلوب.

و إن كان الثاني، و هو أن تكون النفس ممكنة الوجود، فلا يخلو؛ إما أن تكون قديمة أو حادثة لكنه يمتنع أن<sup>٧</sup> تكون حادثة؛ و قد اخترعت لذلك برهاناً هذه حكايته<sup>٨</sup>؛

لو كانت النفس حادثة لافتقرت إلى علة بها تجب وجودها و هي التي تسمى<sup>٩</sup> علة تامة؛ و العلم بذلك بديهي؛ و هذه العلة إما أن يكون قد كانت موجودة قبل حدوث النفس أو لا تكون موجودة قبل حدوثها؛ و الأول يقتضي أن تكون النفس موجودة قبل وجودها و هو محال.

و إنما قلت؛ إنه يقتضي ذلك؛ لأن المعلوم يستحيل تخلفه عن العلة التامة و إلا<sup>١٠</sup> لكان صدوره عنها في وقت دون وقت إن لم يفتقر إلى مخصص زائد عليها؛ فهو محال؛ و إن افتقر إلى مخصص زائد كان<sup>١١</sup> ذلك المخصص معتبراً في العلية؛ فلا تكون تلك العلة تامة و قد فرضت<sup>١٢</sup> تامة؛ هذا خلف.

٣. غ: لم يكن.

٤. ب: و كان.

٩. الف: يسمى.

١٢. ب: فرضنا.

٢. ب: لم يكن.

٥. الف: مفتقر.

٨. ب: حكاية.

١١. ب: لكان.

١. الف: الاول.

٤. ب: لكان.

٧. ب: أن.

١٠. ب: إن.

و إذا استحال تخلف المعلول عن علته<sup>١</sup> التامة لزم أن يكون حال وجود تلك العلة يوجد المعلول، فلو تقدّم وجود العلة التامة للنفس على حدوث النفس لوجب أن تكون<sup>٢</sup> موجودة قبل وجودها و هو ظاهر البطلان.

و الثاني و هو أن لا تكون العلة التي يجب بها<sup>٣</sup> وجود النفس موجودة قبل حدوثها ينقسم إلى قسمين؛ لأنه لا يخلو: إمّا أن تكون تلك<sup>٤</sup> العلة بسيطة أو مركبة. لا جائز أن تكون<sup>٥</sup> بسيطة و إلا افتقرت<sup>٦</sup> من حيث إنها حادثة إلى علة أخرى حادثة و<sup>٧</sup> من حيث إنها بسيطة إلى أن تكون علتها بسيطة.

أما الأول فلاّنه لو لم تكن للحادث علة حادثة<sup>٨</sup> لكان: إمّا أن<sup>٩</sup> لا يفتقر إلى علة أصلاً و هو ظاهر البطلان أو<sup>١٠</sup> يكون مفترأً إلى علة دائمة و حيثئذ يكون وجوده في بعض الأحوال دون بعض ترجيحاً من غير مرجح و بطلاته ظاهر أيضاً.

و أما الثاني فلاّنه لو كان للبسيط علة مركبة لكان الحال<sup>١١</sup> لا يخلو عن<sup>١٢</sup> أقسام: إمّا أن يكون المعلول لازماً عن كلّ واحد من أجزاء العلة أو يكون لازماً عن بعض أجزائها دون البعض أو يكون بعض المعلول لازماً عن كلّ واحد منها أو عن بعضها فقط أو يكون لا المعلول و لا بعضه لازماً عن شيء من تلك الأجزاء، لكنّه عند اجتماعها يحصل أمر زائد لم يكن حاصلًا قبل<sup>١٣</sup> الاجتماع يكون هو العلة لوجود ذلك البسيط أو يكون الأمر كذلك إلاّ أنّه لا يحصل لها عند الاجتماع ما لم يكن حاصلًا من قبل.

فهذه أقسام ستة لا مزيد عليها و كلّها باطلة؛ لأنّ الأول منها يقتضي أن يجتمع على المعلول الواحد بالشخص<sup>١٤</sup> علّتان مستقلّتان بالعلية و قد ثبت استحالة هذا.

و ثانيها يمنع من استناد<sup>١٥</sup> التأثير إلى الكل؛ فيبقى باقي الأجزاء حشواً لا حاجة إليها و<sup>١٦</sup>

- |                         |                  |                        |
|-------------------------|------------------|------------------------|
| ١. غ: العلة.            | ٢. م: يكون.      | ٣. ب: لها؛ ن: بها يجب. |
| ٤. الف، ب، پ، غ: - تلك. | ٥. الف، ب: يكون. | ٦. ب: لا افتقرت.       |
| ٧. الف، پ، غ: - و.      | ٨. ب: لحادثة.    | ٩. ب: + يكون.          |
| ١٠. ب: أن.              | ١١. ب: المحال.   | ١٢. ب: من.             |
| ١٣. ب: بل.              | ١٤. ب: بالشخص.   | ١٥. غ: استناد.         |



هذا خلف.

و ثالثها و رابعها يقتضيان<sup>١٧</sup> أن يكون المعلول مركباً و فرض بسيطاً؛ و هو خلف أيضاً.  
و خامسها يدل على أن ذلك المركب ليس بعلة، بل علة للعلة و الكلام إنما هو في العلة. ثم  
إن هذا الأمر الزائد: إن كان عدمياً استحال أن يكون مستقلاً بالتأثير في ما هو موجود و قد فرض  
مستقلاً بذلك، هذا خلف؛ و إن كان وجودياً و كان مع ذلك بسيطاً، فإن<sup>١٨</sup> الكلام في صدوره عن  
تلك العلة المركبة كالكلام في صدور المعلول الأول عنها؛ فإن لم يكن بسيطاً، بل مركباً عاد  
القول في كيفية صدور ذلك البسيط عنه؛ و على التقديرين يكون التسلسل لازماً و هو محال.  
و التسلسل عبارة عن أشياء لانهاية لأعدادها، لها ترتيب إما بالطبع أو بالوضع و هي  
موجودة معاً في الزمان.

و العلل و المعلولات بهذه الصفة إما ترتيبها فظاهر و إما وجودها معاً؛ فلأن تأثير العلة في  
المعلول لا معنى له إلا صدور المعلول عنها؛ فلو كانت العلة في الحال يؤثر<sup>١٩</sup> في معلولها في ثاني  
الحال؛ فهي إما مؤثرة<sup>٢٠</sup> حال عدمها أو حال وجودها؛ فإن كانت العلة مؤثرة حال عدمها رجع  
حاصل الكلام إلى أن علة وجود الممكن هي المعدوم و ذلك محال؛ و إن كانت مؤثرة حال  
وجودها لزم المحال أيضاً؛ لأنه لما كان لا معنى لكون العلة مؤثرة إلا صدور المعلول عنها و<sup>٢١</sup>  
فرض أنها حال وجودها لم يصدر المعلول عنها، لا جرم امتنع أن يوصف حال وجودها بكونها  
مؤثرة؛ هذا خلف.

و برهان بطلان التسلسل أنه إذا أخذ من بعض تلك المراتب الموجودة إلى لانهاية جملة  
و من المرتبة التي بعدها إلى لانهاية جملة أخرى، فعدد المراتب الموجودة في الجملة الناقصة  
لابد أن يكون أنقص من عدد المراتب الموجودة في الزائدة، لاستحالة<sup>٢٢</sup> أن يكون الشيء مع  
غيره كهو<sup>٢٣</sup> لا مع غيره؛ فإذا قوبلت المرتبة الأولى من الجملة الناقصة بالمرتبة الأولى من الجملة

١٨. الف: + فإن.

٢١. الف: ب: + قد.

١٧. ب: لقضان.

٢٠. ب: أن يؤثر.

٢٣. الف: + كهو.

١٦. الف: ب، غ: - و.

١٩. ب: مؤثر.

٢٢. الف: لا.

الزائدة وكذلك المرتبة الثانية و الثالثة<sup>١</sup> و جميع المراتب الغير المتناهية وجب أن يكون ظهور ذلك التفاوت إنما هو من الجانب الغير المتناهي؛ و معنى ذلك أن لا يكون كل واحد من الجملتين بحالة يصدق عليها أنها لو<sup>٢</sup> أطبقت على الجملة الأخرى انطبق كل جزء منها على جزء من أجزاء الأخرى بحسب الترتيب، بل توجد في الجملة الزائدة من الجانب الغير المتناهي مرتبة لا يوجد في مقابلتها في الجملة الناقصة؛ و متى كان الأمر كذلك وجب انقطاع الناقصة<sup>٣</sup> من الجانب الذي فرض أنه غير متناوٍ وإذا وجب انقطاع الناقصة و كانت زيادة الزائدة عليها إنما هو بمرتبة واحدة فقط كانت الزائدة متناهية أيضاً؛ لأنه إذا زاد على<sup>٤</sup> المتناهي متناوٍ كان المجموع متناهياً. فالجملتان المفروختان متناهيان و قد كان الفرض أنهما<sup>٥</sup> غير متناهيين؛ هذا خلف.

و سادسها يلزم عنه أن يكون الكل غير مؤثر، كما كان كل واحد من أفراد غير مؤثر؛ لأنه إذا لم يكن لشيء من أجزاء العلّة تأثير في شيء من ذات المعلول، ثم بقيت تلك الأجزاء عند اجتماعها مثل ما كانت قبل الاجتماع وجب من ذلك ضرورة أن لا يكون للكل تأثير أصلاً؛ و هو<sup>٦</sup> خلاف الفرض.

و إذا ثبت افتقار تلك العلّة من حيث إنها حادثة و بسيطة معاً إلى أن تكون علّتها كذلك أيضاً، فقد وجب من ذلك أن يكون الكلام في العلّة الثانية كالكلام في الأولى و حيثئذ يكون أحد الأمرين لازماً؛ إمّا الدور و إمّا التسلسل؛ و كلاهما باطلان.

أمّا بيان لزوم أحد الأمرين، فلأن العلّة الثانية و ما بعدها إمّا أن يفتر إلى التي كانت معلولة لها<sup>٧</sup> أو إلى غيرها؛ فإن كان الأوّل لزم الدور و إن كان الثاني لزم التسلسل.

و أمّا بيان بطلان الدور، فلأنه عبارة عن افتقار الشيء إلى ما كان مفتقراً إليه و معلوم أن المفتقر إلى المفتقر إلى الشيء مفتقر<sup>٨</sup> إلى ذلك الشيء أيضاً؛ و كذلك لو زادت الوسائط مهما أمكن من الزيادات فيلزم<sup>٩</sup> أن يكون الشيء مفتقراً إلى نفسه؛ و بطلانه معلوم بالبديهة.<sup>١٠</sup>

٣. الف: النا.

٢. ب: لوأنها.

١. الف: النا.

٦. ب: هذا.

٥. ب: أنها.

٤. الف: على.

٩. ب: فيلزم.

٨. ب: مفتقراً.

٧. ب: + أولاً.

و أما بيان بطلان التسلسل، فقد تقدّم.

و إذا بطل الدور و التسلسل وجب بطلان أن تكون العلّة الثامّة للنفس التي هي <sup>١١</sup> غير متقدّمة عليها بالزمان بسيطة؛ لأنّها <sup>١٢</sup> إذا ثبت أنّه متى كانت بسيطة وجب أن لا ينفكّ عن لزوم <sup>١٣</sup> الدور أو <sup>١٤</sup> التسلسل لها؛ و ثبت أن كلّ واحد منهما باطل، لزم من ذلك بالضرورة أن يبطل كونها بسيطة؛ لأنّ بطلان اللازم يدلّ على بطلان الملزوم.

و لا جائز أن تكون تلك العلّة مركّبة أيضاً، لما تقدم من أن كلّما كان <sup>١٥</sup> علته الثامّة مركّبة فهو مركّب، لكنّ النفس يستحيل أن تكون <sup>١٦</sup> مركّبة؛ و برهانه من وجهين:

الوجه الأوّل أنّها لو كانت مركّبة لما ادركت ذاتها؛ و التالي <sup>١٧</sup> باطل فالمقدّم مثله؛ و بيان اللزوم أن العلم بالجزء قبل العلم بالكلّ؛ فلو علمت ذاتها لعلمت جزءها <sup>١٨</sup> أولاً، لكنّ ذلك معتنع؛ لأنّ كلّ من علم شيئاً علم أنّه هو الذي علم ذلك الشيء و ذلك علم منه بذاته؛ فيلزم أن تكون مدركة لذاتها قبل إدراكها لذاتها؛ هذا خلف.

الوجه الثاني أنّها عالمة بذاتها <sup>١٩</sup>؛ فلو كانت مركّبة لكان الموصوف بالعلم إمّا بعض أجزائها المفروضة أو كلّها.

فإن كان بعضها فذلك البعض إن لم يكن قابلاً للقسمة الفرضية، فهو المطلوب؛ و إن كان قابلاً لها <sup>٢٠</sup> عاد الكلام في أن الموصوف بالعلم إمّا كلّ أو بعضه؛ و لزم التسلسل و هو محال.

و إن كان الموصوف بالعلم كلّ تلك الأجزاء فإن كان كلّ واحد منها عالماً بعلم واحد لزم أن يكون الحال الواحد في الحالة الواحدة في أكثر من <sup>٢١</sup> محلّ <sup>٢٢</sup> واحد؛ و هذا يدهي الامتناع؛ أو معلوم متفائرة فتكون النفس الواحدة نفوساً كثيرة؛ و هذا خلف. و إن لم يكن كلّ واحد <sup>٢٣</sup> عالماً فإن لم يحدث العلم في المجموع لم يكن المجموع عالماً و هو خلاف الفرض؛ و إن حدث العلم

١٢. ب: لأنّه.

١٥. ن: كان.

١٨. ب: جرّها.

٢١. الف: من.

١١. ب: هي.

١٤. ب: و.

١٧. ب: الثاني.

٢٠. الف: ب، هـ: لها.

٢٣. الف: ب، غ: كلّ واحد.

١٠. ب: بالبدئية.

١٣. الف: ب، غ: لزوم.

١٦. الف: ب: يكون.

١٩. الف: ب، ب، غ: بذاتها.

٢٢. ب: كلّ.

فيه فإما أن ينقسم العلم بانقسامه أو لا ينقسم؛ وكلا التسمين باطل.

أما الأول فلأن علم النفس متعلق بالبسائط لا محالة؛ إذ لو كان متعلقاً بالمركبات فقط والعلم بها مشروط بالعلم بأجزائها التي هي<sup>١</sup> بسائطها<sup>٢</sup> لكان قد تعلق بالبسائط أيضاً والفرض خلافه؛ وإذا كان كذلك استحال<sup>٣</sup> انقسامه وإلا لكان بعضه إما أن يتعلق<sup>٤</sup> بجملة ما تعلق به<sup>٥</sup> كله ويكون<sup>٦</sup> الجزء مساوياً للكل وهو محال أو ببعضه فيلزم انقسام المعلوم<sup>٧</sup> وهو خلاف الفرض أو لا بشيء<sup>٨</sup> منه؛ فعند اجتماع تلك الأجزاء إن حصل العلم بذلك المعلوم لزم المحال من وجهين؛ أحدهما أنه يعود الكلام إلى هذا العلم الحاصل؛ فإن لم يكن منقسماً حصل المطلوب وإن كان منقسماً عاد التقسيم ولزم التسلسل وهو محال؛ وثانيهما أنه على هذا التقدير لا يكون تلك الأجزاء أجزاء<sup>٩</sup> لذلك العلم، بل إما أجزاء العلّة القابلة<sup>١٠</sup> أو<sup>١١</sup> لعلته<sup>١٢</sup> الفاعلية<sup>١٣</sup> وقد فرضت أجزاء له؛ وهذا خلف؛ وإن لم يحصل العلم به لم يكن هناك علم بذلك المعلوم أصلاً؛ وهو خلف أيضاً.

وأما الثاني وهو أن لا ينقسم العلم بانقسام ذلك المركب؛ فلأن النسبة التي بين العالم وبين العلم إن كانت لكل واحد من أجزاء المركب؛ فإن كانت نسبة كل واحد إلى شيء من ذات العالم<sup>١٤</sup> غير ما إليه نسبة الآخر لزم انقسام العلم؛ وإن كانت إلى ذات العلم بأسره كان الشيء الواحد معقولا مرات كثيرة لمرّة<sup>١٥</sup> واحدة بسبب أنه يلزم أن يكون معلوم كل واحد من الأجزاء هو المعلوم كما هو لأجزءه<sup>١٦</sup> فقط<sup>١٧</sup> وهذا القسم محال؛ وإن كانت النسبة لبعض أجزاء المركب دون البعض لم يكن الكلام إلا في الذي له نسبة فقط؛<sup>١٨</sup> فإن كان مركباً عاد الكلام وإلا فهو نفس

١- غ: هي.

٢- بسائط.

٣- استحالة.

٤- ب: + به.

٥- ب: بجملة ما تعلق به.

٦- ن: فيكون.

٧- الف، غ: المعلوم.

٨- الف، ب، غ: لشيء.

٩- ب: لعلته.

١٠- الف، ب: أجزاء.

١١- ب: العلّة القابلة.

١٢- ب: أو.

١٣- ب: العلّة.

١٤- ب: العلم.

١٥- ب: لمرّة.

١٦- ب: هو لأجزءه؛ غ: لمرّة.

١٧- ب: لمعط.

١٨- ب: - وهذا القسم محال ... فقط.

المطلوب؛ وإن كانت النسبة غير حاصلة لشيء<sup>١</sup> من الأجزاء كانت جميع الأجزاء خالية عنها؛ فلا يكون المجموع الذي له نسبة إلى ذات العلم له نسبة إليه؛ هذا خلف.

فثبت بهذا أن النفس بسيطة؛ فيبطل<sup>٢</sup> أن تكون علتها التامة التي هي غير موجودة قبل حدوثها مركبة، كما سبق بيانه؛ وقد كان أبطل أن تكون تلك العلة أيضاً بسيطة وأبطل أيضاً أن تكون<sup>٣</sup> العلة التامة للنفس موجودة قبل حدوث النفس وبطلان ذلك كله إنما هو على تقدير أن تكون النفس حادثة؛ فهي إذن قديمة.

و سبب عدم<sup>٤</sup> القديم إنما أن يكون وجود أمر أو عدم أمر؛ فإن كان وجود<sup>٥</sup> أمر فلا بد<sup>٦</sup> وأن يتبعه عدم علة ذلك القديم وكذا لو كان عدم أمر غير علة القديم؛ إذ لو جاز انفكاك عدم المعلول عن عدم علته لكان عدمه إنما أن لا يكون بسبب أو بسبب<sup>٧</sup> لاسيلاً<sup>٨</sup> إلى الأول لأن كل حادث لابد له من سبب وعدم الشيء بعد وجوده أمر<sup>٩</sup> حادث؛ فيفتقر إلى سبب. فبقي أنه بسبب وهو إما ذاته أو غيرها والأول محال وإلا لما وجد؛ فتعين الثاني؛ وذلك الغير إنما أن يكون عدم علته أو لا يكون؛ فإن كان عدم علته حصل المطلوب وإن لم يكن عدم علته فيما أن يكون وجودياً أو عدمياً.

لا جائز أن يكون وجودياً وإلا لكان إنما أن يختل لأجل وجوده أمر من الأمور المعتمدة في عليّة علته<sup>١٠</sup> أو لا يختل؛ فإن<sup>١١</sup> لم يختل امتنع عدم المعلول، لاستعالة تخلف<sup>١٢</sup> المعلول عن العلة التامة؛ وإن اختل أمر من تلك الأمور فذلك الأمر إنما أن يكون عدمياً تبدل بالوجود أو وجودياً تبدل بالعدم؛ ومحال أن يكون أحد الأمور المعتمدة في العلية عدمياً؛ لأنه إن لم يكن له تأثير في وجود المعلول لم يكن له مدخل في العلية؛ فيكون حشواً لا حاجة إليه؛ وهذا خلف<sup>١٣</sup>؛ وإن كان له تأثير في وجوده كان عدم مؤثراً في الوجود وهو ظاهر البطلان؛ فبقي أن ذلك الأمر وجودي تبدل بالعدم وهذا القسم يلزم منه حصول المطلوب أيضاً؛ لأن ذلك الأمر يكون جزءاً من العلة

|                    |                |                          |
|--------------------|----------------|--------------------------|
| ١. ب: شيء.         | ٢. ب، غ: يبطل. | ٣. الف، ب، غ: تكون.      |
| ٤. ب: عديم.        | ٥. ب: وجوده.   | ٦. ب: و.                 |
| ٧. ب: لاسيلاً.     | ٨. ب: أم.      | ٩. ب: عليّة.             |
| ١٠. الف، ب، و: إن. | ١١. ب: تخلفه.  | ١٢. الف، ب، غ: وهذا خلف. |

من حيث هي <sup>١</sup> علّة؛ وإذا عدم <sup>٢</sup> جزء الشيء فقد عدم ذلك الشيء: لأنّ المجموع المركّب من عدّة أشياء إذا عدم واحد منها كان ذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع <sup>٣</sup> قد عدم أيضاً؛ وهو ظاهر.

ولا جائر أن يكون ذلك السبب عديمياً؛ لأنّه إن كان عدم جزء علّته لزّم منه عدم علّته وهو المطلوب؛ وإن لم يكن كذلك عاد التقسيم في أنّه إمّا أن يختلّ لأجله أمر من الأمور المعتبره في العلّية أو لا يختلّ <sup>٤</sup> و يطلّ القسمان بما تقدّم.

فقد اتّضح بهذا البرهان أنّ عدم المعلول إمّا أن يكون بعدم علّته أو بسبب آخر يلزم منه عدم علّته؛ وعلى التقديرين لا ينفكّ عدم المعلول عن عدم علّته.

و إذا ثبت أنّ سبب عدم القديم لا بدّ أن يتبعه عدم <sup>٥</sup> علّة ذلك القديم؛ فأقول: إنّ تلك العلّة يجب أن تكون قديمة أيضاً؛ لأنّ الممكن القديم لا يخلو؛ إمّا أن يكون بسيطاً أو مركّباً.

فإن كان بسيطاً فيجب أن تكون علّته بسيطة أيضاً على ما عرفت و إذا كانت بسيطة امتنع أن تكون حادثة وإلا لافتقرت لأجل بساطتها إلى أن تكون علّتها بسيطة و لأجل حدوثها إلى أن تكون علّتها حادثة - كما سبق بيانه - و حينئذٍ يلزم إمّا الدور أو <sup>٦</sup> التسلسل؛ وهما محالان، كما عرفت.

و إن كان مركّباً فيجب أن تكون علّته قديمة أيضاً؛ لأنّ كلّ مركّب فلا بدّ و أن يكون تركّبه عن البسائط و بسائط ذلك المركّب لا يخلو عن ثلاثة أقسام: إمّا أن يكون كلّها واجبة أو كلّها ممكنة أو بعضها واجباً و البعض الآخر ممكن؛ لكن لا سبيل إلى الأوّل؛ لأنّ تلك الأجزاء إذا كانت بأسرها واجبة و الواجب مستغن عن العلّة كان جميع الأجزاء <sup>٨</sup> غنية عن العلّة؛ و متى حصل جميع أجزاء الشيء كان ذلك الشيء واجباً؛ فعينئذٍ <sup>٩</sup> يكون حصول ذلك الشيء غنياً عن

٢. ب: - الأمر وجودي تبدل ... عدم.

١. الف، ب: + هي.

٥. الف، ب: - عدم.

٤. ب: - أو لا يختل.

٣. ن: - المجموع.

٨. ن: + غنة.

٧. ب: و.

٦. الف، ب، ب، غ: إن.

٩. ب: محال.

تلك العلة و قد فرض مفترقاً إليها؛ هذا خلف؛ فبقي أن يكون إما كل واحد من بسائط ذلك المركب ممكناً أو البعض منها واجباً و البعض الآخر ممكناً؛ و على التقديرين فلا بد من<sup>١</sup> أن يكون في جملة بسائط ذلك المركب ما هو ممكن الوجود<sup>٢</sup>. أمّا الجزء الصوري الذي هو عبارة عن الهيئة الاجتماعية أو غيره أو هو<sup>٣</sup> مع غيره.

و إذا تقرّر<sup>٤</sup> هذا فاعلم أن ذلك البسيط لكونه ممكناً لا بد له من علة؛ و متى افتقر جزء المركب إلى علة كان ذلك المركب مفترقاً إلى تلك<sup>٥</sup> العلة بعينها؛ لأن الكل مفترق إلى الجزء؛ فإذا افتقر الجزء إلى علة كان افتقار<sup>٦</sup> الكل إليها أولى؛ فكانت علة لذلك المركب أيضاً إلا أنها علة ناقصة لانتمائه؛ و العلة الناقصة هي التي يلزم من عدمها عدم المعلول و لا يلزم من وجودها وجوده<sup>٧</sup>؛ و تلك العلة يجب أن تكون بسيطة؛ لأن معلولها الذي هو جزء المركب بسيط<sup>٨</sup>؛ و إذا كان المركب يفتقر<sup>٩</sup> إلى علة بسيطة و قد عرفت أن البسيط يمتنع أن يكون حادثاً؛ فعلة المركب يمتنع أن تكون حادثه؛ فهي قديمة لا محالة<sup>١٠</sup>.

و إذا ثبت أن كل ممكن قديم لا يخلو؛ إما أن يكون بسيطاً أو<sup>١١</sup> مركباً؛ و ثبت أنه على التقديرين يجب أن تكون علة قديمة<sup>١٢</sup>؛ فقد ثبت أن كل ممكن قديم فإنه إن كان بسيطاً وجب أن تكون علة التامة قديمة و إن كان مركباً وجب أن تكون علة الناقصة قديمة؛ و ذلك هو المطلوب.

و إذا كان الأمر كذلك فإن الكلام في عدم علة القديم الموجود التي وجودها قديم أيضاً كالقلام في عدمه؛ و لا بد<sup>١٣</sup> أن ينتهي الأمر إلى القديم الأول الذي هو واجب الوجود لذاته؛ إذ لو لم ينته الأمر إليه لكانت علة الممكن الموجودة معه في الزمان إما أن تكون واجبة الوجود أو ممكنة الوجود؛ فإن كان الأول حصل المطلوب و إن كان الثاني فلها أيضاً علة موجودة معها في

١. ن: عن.

٢. ب: و.

٣. ب: هو.

٤. ب: تقدر.

٥. ب: ذلك.

٦. ب: افتقاره.

٧. ب: وجوده.

٨. ب: بسيط.

٩. ب: يفتقر.

١٠. الف: ب: غ: لا محالة.

١١. ب: أ.

١٢. ب: غ: يجب علة أن تكون قديمة.

١٣. ب: و.

الزمان؛ و تلك العلة إما أن تكون هذه التي فرضناها معلولة لها أو غيرها؛ و الأول هو الدور المحال و الثاني ينقسم إلى قسمين؛ لأنه إما أن ينتهي إلى علة غنية عن<sup>١</sup> مؤثر أو لا ينتهي؛ فإن انتهى فذلك الفني<sup>٢</sup> يجب أن لا يكون ممكناً و إلا لا افتقر<sup>٣</sup> إلى علة<sup>٤</sup> و قد فرض غنياً عنها؛ هذا خلف؛<sup>٥</sup> و إن<sup>٦</sup> لم يكن ممكناً كان واجباً و هو المطلوب؛ و إن لم ينته إلى ما هو غني عن مؤثر لزم التسلسل في العلل و المعلولات و قد ثبت بطلانه؛ و إن<sup>٧</sup> كانت الأقسام اللازمة على تقدير عدم انتهاء جميع الممكنات إلى واجب الوجود بأسرها باطلة كان القول بانتهاءها إليه واجباً؛ و هو المقصود من هذا الدليل.

و إذا انتهى الأمر إلى القديم الأول الذي هو<sup>٨</sup> واجب الوجود لزم من عدم النفس عدمه و هو خلاف الفرض. فبطل أن يكون سبب عدم القديم هو وجود أمر؛ أو عدم أمر و كون السبب في عدمه عدم أمر و إن كان يظهر بطلانه متأ<sup>٩</sup> مضي إلا أتى أذكر في بطلانه وجهاً آخر و هو أن<sup>١٠</sup> يقال: لو كان سبب عدم القديم هو عدم أمر لكان<sup>١١</sup> لا يخلو ذلك الأمر<sup>١٢</sup>: إما أن يكون حادثاً أو قديماً. لا جائز أن يكون حادثاً؛ لأن عدم الحوادث بعد وجوده<sup>١٣</sup> لو<sup>١٤</sup> أوجب<sup>١٥</sup> عدم القديم، لأوجب عدمه السابق عليه عدم القديم؛ فلا يكون القديم قديماً؛ هذا خلف. فلا بد و أن يكون قديماً و حينئذ يلزم من عدمه عدم علته القديمة و ينتهي الأمر إلى القديم الواجب و يعود الخلف المذكور.

و هذا آخر البيان؛ لأن القسم الثاني من قسمي المنفصلة المذكورة في أوّل البرهان منتفياً؛ و بذلك يظهر أن الحق هو القسم الأول و هو أن النفس لا يعدم بعد وجودها؛ و ذلك ما أردت أن أبين.

- |                |                         |                             |
|----------------|-------------------------|-----------------------------|
| ١. ب: من.      | ٢. ب: النفس.            | ٣. الف، ب: غ: افتقر.        |
| ٤. ن: + حادثة. | ٥. ب: + هو.             | ٦. ب: إذا.                  |
| ٧. ب: إذا.     | ٨. الف: - هو: ب: + هو.  | ٩. ب: في ما.                |
| ١٠. ب: أنه.    | ١١. ب: + لكان.          | ١٢. الف، ب: غ: - ذلك الأمر. |
| ١٣. ب: وجود.   | ١٤. الف، ب: ب: غ: - لو. | ١٥. ب: لو اوجب.             |



فهذا برهان قاطع على أبدية النفس قد انطوى على أبحاث<sup>١</sup> شريفة و غرائب نفيسة و هو  
مما لم أعرف أنني<sup>٢</sup> سبقت إليه ولا إلى كثير من مقدماته؛ و من أراد أن يتحقق صحته وإفضائه<sup>٣</sup>  
إلى المطلوب فعليه بالآلة التي يسمى<sup>٤</sup> المنطق يعتبره<sup>٥</sup> بها؛ والاستقصاء<sup>٦</sup> في ما عليه من  
السؤالات و الأجوبة، فقد<sup>٧</sup> ذكرته<sup>٨</sup> في غير هذه المقالة، فليطلب<sup>٩</sup> من أماكنه،  
والحمد لله رب العالمين<sup>١٠</sup> و صلوته<sup>١١</sup> على<sup>١٢</sup> محمد و آله<sup>١٣</sup> أجمعين إلى يوم الدين<sup>١٤</sup>.

١. ب: ايجاب.

٢. ب: إلى.

٣. ب: افضاء.

٤. ب: تسمى.

٥. الف، غ: تعبيره؛ ب: يعتبره.

٦. ب: الاستقصاء.

٧. ب: فقد؛ ن: قد.

٨. ب: فنذكر.

٩. ب: فله يطلب.

١٠. الف، ب، غ: رب العالمين.

١١. ب: و الصلاة والسلام.

١٢. ن: + سيدنا.

١٣. ن: + و سلامه.

١٤. ب، ب، غ: - إلى يوم الدين؛ الف: + تمت الرسالة في بلدة اصفهان في سنة ١٠٥٦ هـ؛ ن: - أجمعين ... الذين؛ +  
هذه الرسالة من تصنيف الشيخ المعظم و الحكيم المقدم قدوة الحكماء اليهوديين ابن كمره و منقولة من خطه  
و قد كتب في آخرها كتبه مصنفه الفقير إلى الله تعالى سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمره  
أعانه الله على مرضيه رب اختم بخير برحمتك يا أرحم الراحمين.

• تصویر نسخه‌های خطی



در بیان این کونیه  
(اسمه لغتها آنفسه)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلقنا بحكته عجائب صنعته وقدرته  
افكار بریتیه دین تصور ماسته انحر و حور من تصور  
لعین بصیر برانچای مسلوک و محجّه و ساد انحر  
علینا من انوار هدایه ما یوقنا بالانوار و یوقنا  
وسعه جوده و رحمت فان الذي یفقه <sup>الطریق</sup> <sup>الطریق</sup>  
هو انبات ان یفقه الانسان بطریق برهان <sup>کبر</sup> هو قیاس  
تکری و المعر فانی سبقت الیه ویم القرض من الیم  
عنه مصول فی قول الشیخ اسم آنفسه <sup>مذموم</sup>  
فی العلوم المنطقیه ان تصور الاشیاء علی قدرین یکم  
ناقص اما التام مفهومة نور الماهیه من حیث <sup>الماهیه</sup>  
الماهیه کما ان السنان انما یستحق ان یأخذ به الخرافه  
من حیث <sup>الماهیه</sup> و اما الناقص فهو تصور للماهیه من  
حیث انها موصوفه ببعض المرافض او الایاتیه <sup>الماهیه</sup>  
بسم الله الرحمن الرحيم

صفحه آغازین نسخه خطی رساله ازیة النفس و بقائها

(کتابخانه مجلس شورای اسلامی)



و سأل عن الدولة ابن كونه في ابدية النفس و قد بها و بساطها  
 بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي جعل في  
 عودها و حجابها و كثرة انعم الله لا نستطيع و لو استغنا الواسع في  
 الشكر القيام نواجب شكره و الصلوة على ملائكة المومنين و انبياءه  
 و اولادهم اجمعين خصوصا على محمد و آله الطاهرين و بعد فان تيسر  
 الامكان و تيسر الانظار بما يجب في حقها لا بل الاستماع بها و لا ينبغي  
 اخفاؤها عن الراغبين و ان قل الراغب في طلبها لاسيما اذا كانت في  
 اهم المطلب العلمية و انفع الباشرة التسمية و قد اثبت في هذه الاوليا  
 بما قد مر في ايدى خاطري و جعلته في كبرى و تكوى منقولا على ان وجود  
 النفس مبدئ و قديم لا سرمد يذبح في حقه عتيق هذه مسائل من اهل تصدق  
 من المسائل مع الجواب عنها و ما يمكن توجيه عليها من خواص الا  
 مع تزوجها النفس بها و من الله احمد حسن التوفيق و اسأله الهدى  
 الى حوله الطريق انه هو اكرم و هذا اثر منعمة البرهان احد الامور  
 و هو اما ان النفس لا يعدم وجودها و اما انه لا يلزم من عدتها بعد وجودها  
 عدم واجب الوجود لان في الماهية متعين للوجود و النفس عبارة عن  
 الشخص الذي يشهد بشيئ اليها كل واحد بقوله انا فقلت كذا انا اذ كنت  
 كذا و انا قلت احد الامور لان لم لو كانت المتعينات لو جيب في بعض  
 ان النفس تعدد وجودها و صدق مع ذلك انه يلزم من عدتها بعد وجودها  
 عدم واجب الوجود لكن اجماع اهل التفتيش عن الصدق متفق لانه يلزم  
 من عدتها عدم واجب الوجود لان صدق المألوم يقتضي صدق المألوم  
 و لو كان عدم واجب الوجود متصفا كما استوفى بعدا سطر كان اجتماع

لزم من إطلاق النفس هذه التسمية اختلاف الفرض فبطل أن يكون سبب عدم  
 توفيقه من غير أن يطلق له كون كونه السبب في عدم عدمه ولو كان كان  
 بطلانه مما مضى لا لا في الذكر في بطلانه ونحوه وبما آخره هو أن يقال  
 ليس له أن كان سبب عدم القديم هو عدمه أو كان لا يخلق أما أن يكون حادثا  
 أو قديما لا جائز أن يكون حادثا لأن عدم الحادث بعد وجوده واجب  
 عدم القديم لا واجب عدم السابق عليه عدم القديم فلا يكون القديم قديما  
 فلا بد أن يكون قديما وحينئذ لا ينشأ من عدم عدمه حكمة المقترنة وينتهي  
 الأمر إلى القديم الواجب وجوده الحائن المذكور وهذا آخر البيان  
 لأن القسم الثاني من قسم المنفصلة المذكورة في أول البرهان  
 منتف وتذكرت يظهر أن الحق هو الأول وهو أن النفس لا يعدم  
 بعد وجودها وذلك ما أردت أن أثبت من هذا البرهان قاطع على

هذا الخلف

فقول من  
 وولما إلى  
 آخره

أبديت النفس على المطلوب على  
 أنها في حريتها وحرية بنيتها  
 وهو ما لم يعرف في سبقت  
 إليه ولا إلى كثير من قديما  
 ومن أراد أن يحقق صحة  
 انضمامه إلى المطلوب فليطلب  
 بالآلة التي ليس المنطق تعبير  
 بها والاستقصاء فيها عليه  
 من السوء اللات والأجوبة  
 فقد ذكر في حريته المتأخرة  
 فليطلب من أمارة والورد  
 وهو ملوك على محله والله

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله عدد منته الذي تجر عن علمه وحصر ما وكنت الفهم التي لا  
تسجيع ولو استقدنا ألوسع في الشكر الشكر واجب شكر ما لم  
على ملائكة المقربين وأنبياء وأولياءه اجمعين حضورنا على عهد  
والعالمين وبسند من شايخ الافكار وفتاوى الكسار على ما  
لاجل الانتفاع بها ولا ينبغي اخفاؤها عن الراغبين وانقل الى الغيب في  
طلبها لاسيما اذا كانت من امام الطالب العلية وافتح الباب للثبات  
وقد ايتت في هذا الاوراق ما ليس به دد نظري وحسبك بشكوه  
نظري بما تشرى بها على ان وجه النفس ليدي وبقاؤها سردي في الحج  
في منته تحقيق حد مسائل من علم النفس وضمها الى النفس في تلك  
على تقرير البرهان لاني قد ذكرت في غير ما اعدد جمل من النفس لا



عدمه امر وان كان يظهر بطلانه فيما مضي الا ان كوفي بطلانه محققا  
 اكثر ومواته يقال لو كان سبب عدمه القدير فهو عدمه امر اكان لكان لا محلو  
 ذلك الامر اذ ان يكون حاشا ثانيا فديما لا يجاز ان يكون ملان مالا من مالا  
 بعد وجوده لواجب عدمه لا يوجب عدمه الشايق عليه عدمه القدير  
 فلا يكون القدير قديما من خلقه فلا بد وان يكون قديما وحينئذ يلزم  
 من عدمه عدم خلقه القديمية وينتهي الامر الى القدير الواجب ويعد الخلف  
 للذكور وهذا التليان لان القسم الثاني من قسمي المقصلة المذكورة في  
 اول البرهان منتف وبذلك يظهر ان القسم الاول وهو ان النفس  
 لا عدم بعد وجودها وذلك ما اردت ان بيني فهذا برهان فاطم على  
 عدمه النفس قد انطوى على الجواب شرقة وفرايب غيبه وهو ما اذ عرف  
 الى سبب الله ولا الى كثر من مقداته ومن لواذله يتحقق بحث موافقا  
 الى الطلوع بخصليه بالآلة التي تسمى بالنطق معتد بها ولا استغناء  
 فيها عليه من التسولات والاجابة فتذكر في غير هذه المقالة فطلب من

اماكنة والحمد لله رب العالمين  
 فاصالة فاطمة على محمد  
 وآله اجمعين

في الامور التي واسطة لها اربعة الاولياء والناسيب خمسة ولا يجوز ان يكون في هذه  
 خمسة اربعة كانه كما عرفت فيكون من الكلدين وهذا الخلق انما له عدم التمكن والعدم  
 في وجهه عند اهل النسب والعدم فيها ما هو انما ينقطع الكل من حامين الله تعالى على انه  
 مستوفى على ما هو متبدا بانيه مستوفى على غير الاولياء واصحابه واهل الجمع الموقر  
 والاولياء من غيرهم من النكاحية اسلح خلق وقع عليهم ما هو مستوفى من جميع ما كان الله  
 مستوفى على ما هو مستوفى على غير الاولياء واصحابه واهل الجمع الموقر

[illegible]

فان كان اول حصول المخلوب وان كان ان كان لها انشاء من وجودها في الزمان  
 وبذلك الصلة اما ان يكون هذا الذي في انشاءها سطر لها في غيرها او الاول هو الاول في الحال  
 والاول يتسم الى سببها انما كان ينتج الى انفسها من وثائق لا يتصور ان انفسها كان  
 الفرض ان لا يكون ممكن ان لا انفسها في هذا وقد فرغ من انفسها هذا خلف وان لم يكن ممكن  
 كان واجباً وهو المخلوب فان لم يتصور انفسها من وثائق انفسها في الحال والمخلوب  
 وان لم يتصور انفسها في انشاءها الاقسام الثلاثة على سبب عدم انفسها في الحال واجب  
 الوجوب بل ان كان انفسها في انفسها واجباً وهو المخلوب من هذا المخلوب فاما انفسها  
 انفسها في انفسها في انفسها واجباً وهو المخلوب من عدم انفسها في الحال والمخلوب  
 ان يكون سبب عدم انفسها في انفسها واجباً وهو المخلوب من عدم انفسها في الحال  
 يظهر من انفسها في انفسها في انفسها واجباً وهو المخلوب من عدم انفسها في الحال  
 هو عدم انفسها في انفسها في انفسها واجباً وهو المخلوب من عدم انفسها في الحال  
 عدم انفسها في انفسها في انفسها واجباً وهو المخلوب من عدم انفسها في الحال  
 هذا خلف فلا بد ان يكون انفسها في انفسها واجباً وهو المخلوب من عدم انفسها في الحال  
 القديم الواجب من انفسها في انفسها واجباً وهو المخلوب من عدم انفسها في الحال  
 المذكور في اول البرهان شئ من انفسها في انفسها واجباً وهو المخلوب من عدم انفسها في الحال  
 بعد وجودها في انفسها في انفسها واجباً وهو المخلوب من عدم انفسها في الحال  
 على انفسها في انفسها في انفسها واجباً وهو المخلوب من عدم انفسها في الحال

من انفسها في انفسها في انفسها واجباً وهو المخلوب من عدم انفسها في الحال

بالا انفسها في انفسها في انفسها واجباً وهو المخلوب من عدم انفسها في الحال

على انفسها في انفسها في انفسها واجباً وهو المخلوب من عدم انفسها في الحال

في انفسها في انفسها في انفسها واجباً وهو المخلوب من عدم انفسها في الحال

والمخلوب من انفسها في انفسها واجباً وهو المخلوب من عدم انفسها في الحال

محمد باياني

# بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله عدد منتهى التي تغمر عن عذما وحصصها  
 وكفاء انهم التي لا تسطيع ولو استنفذوا الو  
 شح في الشكر القيام بواجب شكرها والصلوة  
 على ملايكته المكثرين في انبيائه واوليائه اجمعين  
 وخير صلوات على آله الطاهرين وبغلة  
 فاعل الاوتار ونمايش الانظار تمامها في انفسها  
 لرجل الانتفاع بها والربيع اخفاها عن الراغبين  
 وان قل الراغبين في طلبها ليتها اذا دلت  
 من امر المطالب الى علميته وانفع المباحث  
 اليقينية وقد اثبتت في هذا الاوراق ما  
 تدحبه زناد خاطري وحصلته بفكرى ونظري  
 برضا اشرافا منطقيا على الوجود النفساني و  
 تمام ما سرمدى يندرج في ضمنه بحسب علة  
 ما يل من علم النفس وغيرها واقصر في

هذا برهان قاطع على ابدية النفس وانطوائها  
 على احوال شريف وغريب بنفسه وبنوعها  
 اعرفنا ان شيقته الله ولا الى كثير من معداته و  
 مراد ان مجموع صحتها وافضائه الى المطلق  
 وعلمه بالاله التي تسمى المطلق هي. بما هو الاقضاء  
 مما علمه من السوالاات وما حوته من دقة  
 من غير هذه المعاله فليطلب من احوال كنهه  
 واحكامه من العالم وهو على سبيل المثال  
 والله وسلامه  
 هذه الراس من صفة العلم المعظم  
 واحكامه المعظم وهو الحكام السامع المسموع  
 ومعه من حظه ومركب من احوال كنهه  
 مصدرة العلم الى الله تعالى من صفة العلم  
 من الله ام كليلة اعانه الله على امره راحه  
 الحمد لله ما ارحم الراحمين

478

[illegible]



## نمایه‌ها

نام‌ها

کتاب‌ها

واژگان اصطلاحی





## نام‌ها

|                                |                                   |
|--------------------------------|-----------------------------------|
| جالیئوس، ۱۴۰                   | أبو علي بن سينا، ۱۴۲              |
| صاحب کتاب الفوز ← مسکویه       | أرسطو، ۱۴۶، ۱۷۷                   |
| فخرالدین بن الخطیب الرازی، ۱۴۸ | أفلاطون، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱       |
| مسکویه، ۱۳۸                    | أوحد الزمان، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۱۰۱، ۱۲۶ |
| المعلم الأول ← أرسطو           | پرفلس، ۱۳۹، ۱۴۰                   |

## کتاب‌ها

|               |                        |
|---------------|------------------------|
| النجاح، ۱۴۳   | الشفاء، ۱۴۳            |
| النوامیس، ۱۴۱ | الفوز الأصغر، ۱۳۸، ۱۳۹ |
|               | المعتبر، ۱۴۶           |



## واژگان اصطلاحی

|   |                                  |
|---|----------------------------------|
| الآن، ۱۲۲                                 | التصور، ۱۸۰، ۱۵۳، ۱۵۸            |
| الآلی، ۹۲                                 | التناسخ، ۱۸۳                     |
| الادراک، ۱۵۵                              | التناقض، ۱۰۸                     |
| الأعراض، ۱۵۷                              | الجسم، ۹۲، ۱۸۶                   |
| الاقوال الشارحة، ۱۵۳                      | الجسم الصناعي، ۹۲                |
| الامكان ← الممكن الوجود                   | الجسم الطبيعي، ۱۵۵               |
| البيسط، ۱۱۲، ۱۶۲، ۱۷۳، ۲۰۱، ۲۰۷           | الجوهر، ۱۴۱، ۱۵۹                 |
| بقاء نفس الانسان، ۱۳۶                     | جوهر غير جسماني، ۹۳، ۱۰۱، ۱۴۷    |
| تأثير أزلي، ۱۱۵                           | الجوهر الفرد، ۱۶۵، ۱۷۶، ۱۸۸، ۱۸۹ |
| التحليل، ۱۵۵                              | الجهل البسيط، ۱۲۷                |
| تخلف المعلوم عن الملة، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶ | الجهل المركب، ۱۲۷                |
| ۱۳۰                                       | الحادث ← الحدوث                  |
| الترجح من غير مرجح، ۱۲۳                   | الحادث الزماني ← الحدوث الزماني  |
| الترجيح بلا (من غير) مرجح، ۱۶۱            | الحافظة، ۱۵۳                     |
| التركيب، ۱۵۵                              | الحال، ۹۳، ۹۸، ۹۹                |
| التسلسل، ۱۲۸، ۱۷۲، ۲۰۸                    | حد التام، ۹۱                     |
| التصديق، ۱۵۳، ۱۷۸، ۱۷۹                    | حد التناقض، ۹۱                   |

|   |   |
|---|---|
| المحدوث، ١٣١، ١٧٣                       | الفسخ، ١٢١                                    |
| المحدث الذاتي، ١٦٠                      | الفكر، ١٧٢، ١٨٥                               |
| المحدث الزماني، ١٦٠                     | القضية، ١٥٢، ١٧٨                              |
| المركات الطبيعية، ١٢١                   | القضية البديهية، ١٢٢، ١٧٩                     |
| الحركة الدورية، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١٣١، ١٣٥ | الكمال، ٩٢                                    |
| الحلول، ٩٥                              | كمال أول، ٩٢، ٩٦، ١٥٥                         |
| الحياة، ١٣٨، ١٢١                        | كمال ثان، ٩٢                                  |
| الخيال، ١٥٢                             | المختار، ١٢٣، ١٢٦                             |
| الخبر، ١٢٠                              | المسخ، ١٢١                                    |
| دليل (حجة) التطبيق، ١٧٠                 | المزاج، ١٥٢، ١٦٨، ١٧٧                         |
| الدور، ١١٢، ٢٠٣                         | الممتنع الوجود، ١٠٨، ١٩٨                      |
| الرسخ، ١٢١                              | المسكن الوجود، ١٠٤، ١٥٩، ١٦٠، ٢٠٧             |
| الرسوم، ٩١                              | المنطق، ١٣٨، ١٦٩، ٢١٠                         |
| الزمان، ١١٣، ١٢٢                        | الموجب، ١٢٦                                   |
| شرح الإسم، ٩٢، ١٠١، ١٥٢                 | الموجود، ١٥٩، ١٦٠                             |
| صفة عرضية، ١٥٣                          | الموضوع، ٩٣، ٩٧، ١٠١                          |
| صورة، ٩٣                                | المهية، ١٧٩، ١٨٢، ١٨٩، ١٩٩                    |
| عرض، ٩٣، ٩٦                             | النسخ، ١٢٠                                    |
| العقل، ٩٥                               | النفس الانسانية، ٩٦، ١٠١، ١٠٥، ١٢٠، ١٣٢، ١٣٨، |
| العقل الأول، ١٢٠                        | ١٢٥، ١٥٥، ١٩١، ١٣٦، ١٣٧، ١٩٠                  |
| العقل الفعّال، ١٢٠، ١٨٢، ١٨٧            | النفس الحيوانية، ١٥٥                          |
| العلم، ٩٩، ١٠١                          | النفس الفلكية، ١٠٥                            |
| العلة، ١١١، ١١٢، ١٦٣، ١٦٤               | النفس النباتية، ١٠١                           |
| العلة النامة، ١١٠، ٢٠٣، ٢٠٥             | الواجب الوجود، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٨، ١٠٩،       |
| العلة الفاعلية، ١٦٧، ١٦٩                | ١١٠، ١١٥، ١٣٧، ١٥٩، ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٧، ٢٠٨        |
| العناصر الأربعة، ١٥٦                    | الوجوب، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٧، ١٠٨، ١٥٨، ١٧٦، ١٨٧     |

الوجود، ۹۵، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۲۲، ۱۵۹.

۱۶۰، ۱۷۹

الوجود الذمى، ۹۵، ۱۵۹

الوجود العيى، ۹۵، ۱۵۹

الهيئة الاجتماعية، ۱۲۸، ۱۷۳، ۱۸۷

الهيولى، ۱۰۱، ۱۲۰، ۱۲۷



## کتابنامه

«ابن کمونه» سید جعفر سجادی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی ج ۴، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی.

اثبات واجب در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر، رجبعلی تبریزی، ج ۱، تهیه و تحقیق و مقدمه و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه هانری کربن، قم، مرکز نشر انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.

احوال و آثار نصیرالدین طوسی، محمدرضا مدرّس رضوی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴ ش.

احیای حکمت، علیقلی قرچغای خان، ج ۲، مقدمه غلامحسین ابراهیمی دینانی، تصحیح و تحقیق فاطمه فنا، تهران، احیاء کتاب دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۷.

از خزاین ترکیه، مجتبی مینوی، مجله دانشکده ادبیات، ش ۳، سال چهارم، فروردین ۱۳۳۶.  
اسرار الحکم، هادی بن مهدی سبزواری، ج ۱، مقدمه و حواشی میرزا ابوالحسن شمرانی و تصحیح سید ابراهیم میانجی، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۵۱ ش.

الإشارات والتنبيهات مع الشرح لنصیر الدین طوسی و شرح الشرح لقطب الدین الرازی، ابن سینا، ج ۲، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.



الروح عمادی در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، ج ۳، تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر و مقدمه هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ش.

بدایع الحکم، آقاعلی مدرّس زنوزی، تصحیح احمد واعظی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۶ش.  
پرتوانه در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، ج ۳، تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر و مقدمه هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ش.

تاریخ علمای بغداد المسمی بمنتخب المختار، ابوالمعالی محمد بن رافع سلامی، تصحیح و تعلیقه عباس غراوی، بغداد، مطبعة الأهالی، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م.  
تعديل المعيار في نقد تزیل الأسرار در منطق و مباحث الفاظ، نصیرالدین طوسی، تصحیح عبدالله نورانی، به‌اهتمام مهدی محقق و توشی‌هیکو ایزوتسو، تهران، مؤسسه مطالعاتی دانشگاه ملک گیل، شعبه تهران، ۱۳۵۲ش.

تعلیقات، ابونصر فارابی، تحقیق و مقدمه و تعلیقه جعفر آل‌یاسین، تهران، حکمت، ۱۴۱۲ق.  
تلخیص مجمع الآداب في معجم الألقاب، عبدالرزاق بن أحمد بن القوطی، ج ۴، تحقیق مصطفی جواد، دمشق، مديرية إحياء التراث القديم، ۱۹۶۲م.

تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل به انضمام رسائل و فوائد کلامی، نصیرالدین طوسی، به‌اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ش.

التلويحات در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، ج ۱، تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر و مقدمه هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ش.

تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، سعد بن منصور ابن‌کمون، تصحیح و مقدمه موشه پرلمان، آمریکا، جامعة کالیفورنيا، ۱۹۶۷م.

- التفتیحات فی شرح التلویحات، سعدین منصور ابن کمونه، تصحیح سید حسین موسوی، پایان نامه دکتری الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵-۱۳۷۴ ش.
- جذوات و مواقیف، یا حواشی مصنف و حکیم الهی ملا علی نوری، میرداماد، تصحیح و تحقیق علی اوجی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
- الجدید فی الحکمة، سعدین منصور ابن کمونه، مقدمه و تحقیق حمید مرعید الکبیس، بغداد، إحياء التراث الإسلامي، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۲م.
- «حکمت اشراق و فرهنگ ایران»، مجموعه مقالات دکتر محمد معین، محمد معین، ج ۱، تهران، مؤسسه انتشارات معین، ۱۳۶۴ ش.
- الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م.
- الحوادث الجامعة و التجارب النافعة فی المائة السابعة، عبدالرزاق بن أحمد بن الفوطی، تصحیح و تعلیق و مقابله مصطفی بن جواد، بغداد، المكتبة العربية، ۱۳۱۱ق/۱۹۳۲م.
- حواشی ابن المحرومة علی کتاب تنقیح الأبحاث للسلل الثلاث، ابن المحرومة، تحقیق و مقدمه حبیب پاشا، لبنان، التراث العربی المسیحی، ۱۹۸۴م.
- دانشنامه ایران و اسلام، ج ۶، زیر نظر احسان یارشاطر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- درباره نفس، ارسطو، ترجمه علی مراد داودی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶ ش.
- درة الناج لغزة الدیاج، قطب الدین شیرازی، ج ۵، به کوشش و تصحیح سید محمد مشکوة، تهران، وزارت فرهنگ، ۱۳۱۷-۱۳۳۰ ش.
- الذریعة إلى تصانیف الشيعة، محمد محسن آقابزرگ طهرانی، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
- رحیق مختوم، بخش سوم از جلد دوم، عبدالله جوادی آملی، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۶ ش/۱۴۱۸ق.
- رسالة وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، حسن حسن زاده آملی، تهران، فجر، ۱۳۶۲ ش.

الرسالة الددینه در مجموعه رسائل الإمام الغزالی، أبو حامد محمد غزالی، ج ۳، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م.

روضه الطالبین و عمدة السالکین در مجموعه رسائل الإمام الغزالی، أبو حامد محمد غزالی، ج ۲، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م.

ریحانة الأدب فی تراجم المعروفین بالکنیة أو اللقب، میرزا محمدعلی مدّرس، ج ۸، تهران، خیام، ۱۳۶۹ش.

مه منت فلسفی گز ارشی از فلسفه های هندی، چینی و یهودی، نینان اسمارت، وینگ زای جان و شلومو پیتز، ترجمه ابو الفضل محمودی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ش.

شرح المنظومه، ج ۲، قسم الحکمة غورالفرائد و شرحها، هادی بن مهدی سبزواری، تعلیق حسن حسن زاده آملی، تقدیم و تحقیق معود طالبی، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۳ق/ ۱۹۹۲م.

شرح حکمة الإشراف، قطب الدین شیرازی، چاپ سنگی، قم، بیدار، ۱۳۱۵ق.  
شرح الهدایة الأثریة، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، بی جا، افست از روی چاپ سنگی، ۱۳۱۳ق.

شواکل الخور فی شرح هیاکل النور در ثلاث رسائل، جلال الدین دوانی، تحقیق سیداحمد تویسرکانی، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیة، ۴۱۱ق.

صبح الأعشی، ابوالعباس احمد الفلقشندي، ج ۱، قاهره، دارالکتب الخدیویة، دارالکتب السلطانیة، ۱۳۳۸ق/ ۱۹۱۹م.

طبقات أعلام الشيعة القرن السابع (الأنوار الساطعة فی المائة السابعة)، محمد محسن آقابزرگ طهراني، تحقیق علی تقی منزوی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۷۲م.

عیون مسائل النفس، حسن حسن زاده آملی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.

عیون المسائل، ابونصر فارابی، دهلی، بی نا، ۱۳۱۲ق.

الفوز الأصغر، ابوعلی ابن مسکویه رازی، مقدمه و تحقیق صالح عظیمه، پاریس، الدار العربیة للكتاب، ۱۹۸۷م.

- فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الأوقاف العامة في بغداد، عبدالله الجبوري، ج ۴، بغداد، مكتبة الإرشاد، ۱۹۷۴م.
- فهرست کتابهای خطی کتابخانه مجلس سنا، محمدتقی دانش‌پژوه و بهاء‌الدین علمی انوارى، ج ۱، تهران، بی‌تا.
- فهرست مخطوطات دارالکتب الظاهرية، علم الجغرافية و ملحقاته، ابراهيم خورى، دمشق، مجمع اللغة العربية، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م.
- فهرست الفبائی کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، محمد آصف‌فکرت، مشهد، کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ش.
- فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، عبدالحسین حائری، ج ۵، ۹، تهران، کتابخانه مجلس شورای ملی، ۱۳۴۵ش.
- فهرست کتابخانه اهدائی آقای سیدمحمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران، محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۳، بخش ۱، کتابهای فلسفی، عرفانی، کلامی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۲ش.
- فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، سید محمدباقر حجّتی، تحقیق و نظارت محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۵ش.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجی خلیفه، ج ۱، ۲، ۵، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م.
- گوهر مراد، عبدالرزاق لاهیجی، تصحیح و تحقیق و مقدمه زین‌العابدین قربانی لاهیجی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ش.
- لمعات الهیه، ملاعبدالله زنوزی، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، پیشگفتار سیدحسین نصر، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۷ق.
- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ش.
- المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبیعیات، فخرالدین رازی، ج ۲، تحقیق و تعلیق محمد معتمد بالله بغدادی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م.

المبدأ و المعاد، محمد بن ابراهيم صدرالدين شيرازي، مقدمه و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، پيشگفتار سيد حسين نصر، تهران، انجمن فلسفة ايران، ۱۳۵۴ ش.

المشارع و المطارحات در مجموعه مصنفات شيخ اشراق، شهاب الدين سهروردي، ج ۱، تصحيح و تحشيه و مقدمه سيد حسين نصر و مقدمه هانري كرين، تهران، پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگي، ۱۳۷۳ ش.

المطالب المهمة من علم الحكمة، سعد بن منصور ابن كمونه، شماره ۹۰۱، نسخة خطي كتابخانه مركزي استان قدس رضوي.

المطالب العالية في العلم الإلهي، جلال الدين دواني، ج ۷، تحقيق أحمد حجازي سقا، بيروت، دار الكتاب العربي، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م.

المعبر في الحكمة، ابوالبركات بغدادی، ج ۲، اصفهان، جامعة اصفهان، ۱۳۷۳ ش.  
«معای جذراصم نزد متقدمانان قرن هفتم»، خردنامه صدرا، احد فرامرز قراملکی، ش هفتم، خرداد ۱۳۷۶.

«معای جذراصم در حوزه فلسفی شیراز»، خردنامه صدرا، احد فرامرز قراملکی، ش چهارم، تیر ۱۳۷۵.

منهج الرشاد در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر، ملاحمدا طالقانی، ج ۳، تهیه و تحقيق و مقدمه و تعليق سيد جلال الدين آشتياني، مقدمه هانري كرين، مشهد، انتشارات انجمن فلسفه، ۱۳۵۵ ش.

موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، عبد الوهاب المسيري، ج ۲، بيروت، دار الشروق، ۱۹۹۹ ش.

موسوعة فلاسفة و متصوفة اليهودية، عبد المتعم الحفني، بي ج، مكتبة مدبولي، ۱۹۹۴ م.  
مؤرخ العراق ابن الفوطي، محمدرضا الشيباني، عراق، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۸ م.

النجاة في الحكمة الإلهية، ابن سينا، مصر، بي نا، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م.

النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ابن سینا، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.

النفس من کتاب الشفاء، ابن سینا، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، مرکز نشر مکتب الإعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ش/۱۴۱۷ق.

نهاية الکلام في حل شبهة کلّ کلامی کاذب، جلال‌الدین دوانی، تصحیح احد فرامرزی قراملکی، در نامه مفید، ش ۵، سال دوم، بهار ۱۳۵۷، قم، دارالعلم مفید.

هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون، اسماعیل پاشا بغدادی، ج ۱، بیروت؛ دارالفکر؛ ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م.

*Encyclopaedia Judaica*, M. Per, Jerusalem, Library of Congress catalog.

*Geschichte der Arabischen Litteratur*, Carl Brockelmann, Leiden, E.J. Brill, 1937.

"The Illuminationist Tradition", *History of Islamic Philosophy*, Hossein Ziai,

Edited by seyed Hossein Nasr and oliver Leaman, Tehran, Arayeh cultural Ins.